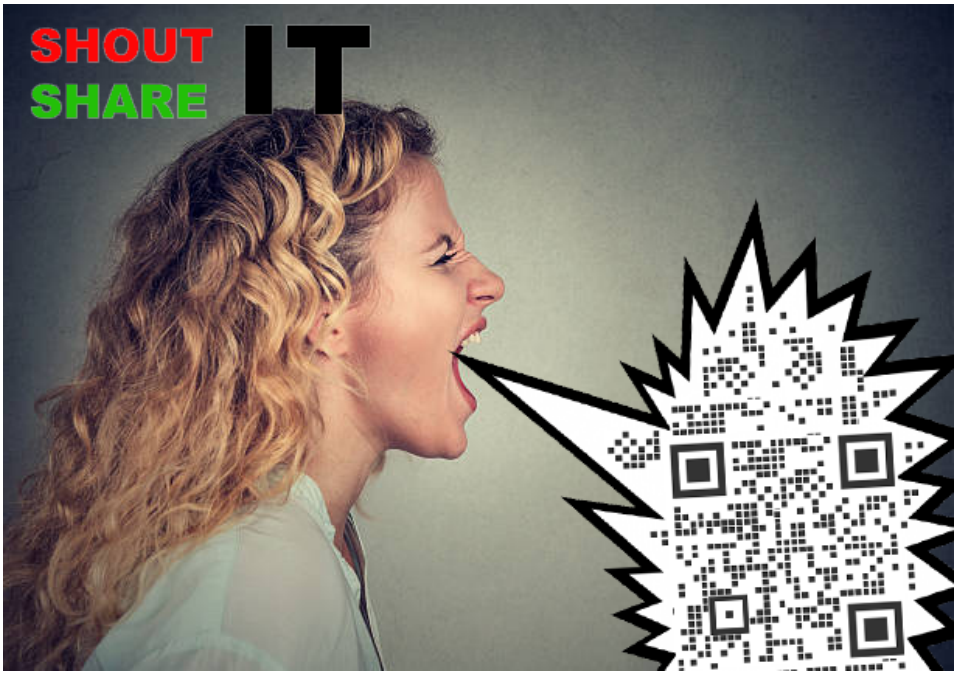
Аристотель

Арсений Николаевич Чанышев


SHOUT
SHARE
IT

- А. Н. Чанышев
  - ВВЕДЕНИЕ
  - Глава I
  - Глава II
  - Глава III
  - Глава IV
  - Глава V
  - Глава VI
  - Глава VII
  - Глава VIII
  - ЗАКЛЮЧЕНИЕ
  - ЛИТЕРАТУРА
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10
  - 11
  - 12

А. Н. Чанышев
Аристотель

ВВЕДЕНИЕ

Величайшего древнегреческого философа Аристотеля Ф. Энгельс называл «самой уникальной головой» среди древних, мыслителем, исследовавшим «существенные формы диалектического мышления» (1,20,19)[1]. Аристотель жил в IV в. до н. э. К этому времени древнегреческая, античная, философия уже имела хотя сравнительно и непродолжительную, но богатую историю. Еще в VII в. в Греции не было ни одного философа. Во времена Аристотеля здесь существовало уже несколько философских школ, крупнейшей из которых была школа самого Аристотеля, насчитывавшая несколько сот учеников. Античная философия развивалась быстро. Ее прогресс удивителен. Но еще более удивительно как бы внезапное ее возникновение. Можно сказать, что между Гомером и Гесиодом и первыми греческими философами разница качественная, а между этими философами и Аристотелем — количественная, хотя первые античные философы отстояли во времени от Гомера и Гесиода немногим больше, чем от Аристотеля. Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить дошедшие до нас тексты. Выберем какой-нибудь важный мировоззренческий вопрос и посмотрим, как он рассматривался прафилософами, первыми философами и Аристотелем. Пусть таким вопросом будет проблема начала мироздания. Вот что об этом думали люди в эпоху Гомера:

> Сон-усладитель немедля владычице Гере ответил:
> «Дочь великого Крона, богиня почтенная Гера!
> Всякого бога другого средь всех небожителей вечных
> Я бы легко усыпил; и теченье реки Океана…
> Я усыпил бы, — его, от которого все происходит.
> К Зевсу ж Крониону я ни за что подойти
> не посмел бы…

Или:

> Я отправляюсь взглянуть на границы земли
> многодарной, Предка богов Океана проведать
> и матерь Тефию…

(44, 304–305; 303)

Гесиод представлял себе начало мироздания следующим образом:

> Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом
> Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
> Сумрачный Тартар, в земных залегающих недрах глубоких,
> И между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
> Черная ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру: Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись
> Гея же прежде всего родила себе равное ширью Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных.
>
> (47, 173)

У Гомера Океан и Тефия — боги-первопредки. И Гесиоду небо и земля, день и ночь казались богами: Ураном и Геей, Гемерой и Нюктой. Иначе представляет себе возникновение мира Гераклит: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим» (43, 275). Аристотель же говорит: «Одни считают природой существующего огонь, другие — землю, третьи — воздух, некоторые — воду; одни — некоторые из указанных тел, другие — все вместе. Что кто из них положил в основу, будь то один элемент или несколько, то он именно это, и в таком количестве, и считает всеобщей сущностью, а все остальное — состояниями, свойствами и расположениями. И каждое из этих тел является вечным (ибо они не могут переменить самих себя), все же прочее возникает и гибнет бесчисленное множество раз. Таков один способ определения природы: она есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения. По

другому определению она есть форма и вид согласно понятию… Таким образом, в другом значении природа будет для предметов, содержащих в себе начало движения, формой и видом, отделимым от них только логически; а то, что состоит из материи и формы, не есть природа, а только существует «по природе», например человек.

И скорее форма является природой, чем материя: ведь каждая вещь скорее тогда называется своим именем, когда она есть энтелехиально, чем когда она имеется в потенции» (25, 24–25).

Мировоззрение Гомера и Гесиода было в основном мифологическим и уходило своими корнями в представления людей первобытного общества — в стихийный антропоморфизм, удваивавший мир, видевший в каждом естественном явлении его сверхъестественного двойника. И самые начала мироздания выступали для первобытного сознания в таких же антропоморфных образах. Однако начатки философии мы находим уже у Гомера и особенно у Гесиода. Если для мифологического мировоззрения как такового сливались естественное явление и его сверхъестественный двойник, то у Гомера они начинают различаться (Океан — и бог, и пресноводная река, омывающая Землю со всех сторон), так что порой Гомер даже забывает о сверхъестественной ипостаси естественного явления. В «Теогонии» Хаос, пожалуй, уже полностью демифологизирован, в некоторой степени — и следующее за Хаосом поколение богов, но этого нельзя сказать о третьем поколении — о титанах и титанидах — детях Земли (Геи) и Неба (Урана).

Мировоззрение Гераклита и Аристотеля — философское мировоззрение. Гераклит отождествляет начало мироздания не с каким-либо сверхприродным существом, а с одним из состояний вещества, в котором к тому же видит не только генетическое («был»), но и субстанциальное («есть») начало. Теогония сменяется космогонией, фантазирование о мироздании — мышлением о нем. Но уместно заметить, что первобытный мифологический антропоморфизм нашел своего преемника в лице антропоморфизма философско-идеалистического, когда мироздание уподобляется человеку в аспекте мышления. Такой

философский антропоморфизм проявляется и у Аристотеля в его учении о боге как о самом себе мыслящем мышлении и о первоначалах мироздания.

Назовем теперь предшествующие Аристотелю школы и учения. Вообще говоря, античную философию, которая была целостным явлением в истории философии, т. е. имела свое начало, середину и завершение, можно разделить на пять

периодов. Первый из них мы обозначим как нулевой — это предфилософия. Заметим, что все существующее во времени имеет свою историю, а все имеющее историю имеет и предысторию, причем всякая история без своей предыстории непонятна[2]. Первый же период античной философии — период ее зарождения из мифологического мировоззрения — явился как бы диалектическим отрицанием последнего под влиянием развивающегося знания и мышления. К этому периоду относятся первые философские антимифологические учения, которые еще полны мифологических образов и имен, что объясняется недостаточной развитостью понятийно-категориального аппарата. Создателями этих учений были философы Милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), зачинатель школы элеатов Ксенофан, Пифагор и ранние пифагорейцы — устроители Пифагорейского союза, философ-одиночка Гераклит и его современник и философский антипод Парменид — главный представитель уже упомянутой школы элеатов. Все эти философы жили в VI в. Второй период в истории античной философии — период ее зрелости — является главным, наиболее значительным и наиболее сложным. Сюда относятся учения великих натурфилософов— Эмпедокла и Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, а также пифагорейца Филолая и средних пифагорейцев. К этому же периоду относится движение софистов, впервые обратившихся к антропологической, а в связи с ней и к этическо-социальной проблематике. В учениях софистов и Сократа зарождается также проблема философской методологии. Время деятельности упомянутых философов — V в. — составляет первую половину рассматриваемого периода истории античной философии. Вторая его половина приходится на IV в. Это время деятельности Платона, первого сознательного античного идеалиста, введшего в философский обиход термин «идея» именно как «идеальное» (в обыденном языке это слово имело значение «вид», «образ»). Сюда относится и начало деятельности так называемых сократических школ (киников, киренаиков и др.). Учение Аристотеля завершает этот период. Об остальных периодах мы будем говорить в Заключении.

Глава I
Жизнь и труды Аристотеля

Аристотель родился в 384 г. и умер в 322 г. до н. э. Родина философа — город Стагир. Эта греческая колония была расположена на северо-западном побережье Эгейского моря. Ее окружали иллирийские и фракийские племена, бывшие тогда все еще на родовой ступени общественного развития. Оторванный от Эллады, Стагир и соседние с ним полисы (суверенные го рода-государства, включавшие прилегавшие к ним земли) попали в числе первых греческих городов в политическую зависимость от быстро возвышающейся македонской монархии. Отец Аристотеля Никомах принадлежал к потомственному роду врачей и служил у македонского царя Аминты III. Аристотель провел детство при дворе, общаясь со своим сверстником — сыном Аминты Филиппом, будущим македонским царем Филиппом II. Впоследствии Аристотель был воспитателем его сына — Александра Македонского. В 369 г. пятнадцатилетний Аристотель лишился родителей. В свои отроческие годы он помогал отцу в его медицинской практике и мог унаследовать его профессию. Но опекун Проксен разрешил ему оставить родину и отправиться для получения образования в центр культурной жизни Эллады — город Афины.

Первый афинский период. Прибыв в Афины семнадцатилетним юношей в 367 г., Аристотель поступил в существовавшую там уже в течение двадцати лет Академию Платона, где пробыл 20 лет сначала в качестве ученика, а затем и учителя. Когда Аристотель приобщился к философской школе Платона, последнему было уже 60 лет и он находился на вершине своей прижизненной философской славы. Платон высоко ценил Аристотеля и называл его «умом». Сравнивая Аристотеля с другим своим учеником— Ксенократом, Платок говорил, что «один (Ксенократ. — А.Ч.) нуждается в шпорах, другой (Аристотель. — А. Ч.) — в узде». Аристотель же всегда глубоко уважал своего учителя.

Платон скончался в 347 г. в возрасте 80 лет. В одном из трех (в данном случае частично) сохранившихся стихотворении Аристотеля говорится, что дурной человек не имеет права даже хвалить Платона, который первый показал как своим образом жизни, так И учением, что быть хорошим и быть счастливым — две стороны одного и того же стремления. В 355 г. положение Аристотеля в Афинах, где он как иногородец не имел

политических и гражданских прав, несколько упрочилось в связи с приходом к власти промакедонской партии. Однако Аристотель и Ксенократ решили покинуть Афины. К этому их побудило нежелание оставаться в Академии под началом у племянника Платона Спевсиппа, который стал схолархом не благодаря своему духовному превосходству, а лишь потому, что к нему как наследнику Платона перешло имущество Академии.

Годы странствий. Покинув великий город, Аристотель находит себе убежище в малоазийском городе Ассосе в Троаде. То, что Аристотель избрал именно этот город, имело свои основания. Прибрежный Ассос был только что основан Гермием — тираном малоазийского города Атарнея, признанным в этом своем качестве персами, в руках которых тогда находилась вся Малая Азия. Став правителем, Гермий, имевший ранее какое-то отношение к школе Платона, обратился к нему за помощью в деле законодательства. В ответном письме (оно сохранилось) Платон посоветовал Гермию воспользоваться той счастливой случайностью, что в Троаде, в родном им городе Скепспи, находятся «академики» Эраст и Коликс, чья помощь стоит «полка кавалерии и золотого рудника». Гермий внял совету Платона, и два философа-консультанта, памятуя, что идеальный правитель должен быть царем-философом, засадили его за изучение геометрии, которая играла в Академии роль пропедевтики к философии. После смерти Платона в Ассос к Эрасту и Кориску прибыл Аристотель. Поняв к этому времени, что хороший правитель вовсе не должен сам быть философом, дабы не подменять благие дела красивыми речами (достаточно, чтобы он пользовался советами философов), Аристотель освободил Гермия от изучения геометрии.

Мыслитель провел в Ассосе три года (348/7 — 345). Здесь он нашел себя — его собственное мировоззрение определилось. К тому же племянница (и приемная дочь) Гермия Пифиада становится женой Аристотеля и матерью его дочери, Пифиады-младшей. Последующие три года Аристотель живет в городе Митилепа на соседнем с Ассосом острове Лесбос, куда его пригласил Теофраст — друг и помощник, уроженец тех мест.

Остается неясным, как связан переезд Аристотеля из Ассоса на Лесбос с судьбой Гермия. Последнего постигла трагическая кончина. Точно она не датируется. Случилось же с ним следующее. Связанный поневоле с персами, Гермий, однако, вел переговоры с Филиппом II, уже тогда замышлявшим общеэллинскую войну с персидской монархией Ахеменидов. Кем-то выданный Гермий был схвачен персами, подвергнут допросу под пыткой и распят. Перед смертью Гермий просил передать

своим друзьям-философам, что он не совершил ничего, что было бы недостойно философии. Он был признан промакедонской партией в Афинах героем и мучеником Эллады (антимакедонская партия во главе с Демосфеном отмежевалась от Гермия), и ему был поставлен памятник в Дельфах — религиозном центре Греции. Надпись для памятника сделал сам Аристотель. Он также воспел своего покровителя в гимне (он сохранился) (16, 7), в котором сравнивает Гермия с Гераклом и Ахиллом, служившими добродетели так же, как и Гермий.

В конце 40-х годов Аристотель прибыл в новую столицу Македонии — город Пеллу: он был приглашен Филиппом II воспитывать тринадцатилетнего Александра. В выборе Филиппа сыграли роль, по-видимому, и старое знакомство с Аристотелем, и слава последнего как философа (учившего к тому же, что историческое предначертание греков — стать властелинами мира). Трудно сказать, в чем состояла методика воспитания Аристотеля и насколько ему удалось облагородить характер будущего «завоевателя мира», отличавшегося безрассудной смелостью, вспыльчивостью, упрямством и безмерным честолюбием. Но конечно, Аристотель не стремился сделать из Александра философа (чего желал бы на его месте Платон) и не мучил его геометрией, а нашел главное средство воспитания в поэзии, и особенно в эпосе Гомера (которого Платон предполагал изгнать из своего идеального государства). Говорят, что Аристотель специально для своего воспитанника «издал» гомеровскую «Илиаду», благодаря чему тот нашел свой идеал В Ахилле. Впоследствии Александр якобы сказал: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю — тем, что дает ей цену». Воспитание Александра закончилось, когда последний стал соправителем Македонии.

Аристотель возвращается па родину — в Стагир, разрушенный Филиппом II в войне против Афин. Там он провел три года (339–336). В это время (338) происходит решающее для всей Эллады событие — сражение при Херонее (в Беотии), в котором Филипп II нанес решительное поражение соединенному греческому войску и стал властелином всей Эллады. Эпоха классической Греции как совокупности полисов на этом заканчивается.

Пребывание Аристотеля в Стагире оказалось небесполезным для родины философа. Придя к власти, Александр из уважения к своему учителю восстанавливает город, за что жители стали устраивать ежегодные праздники в честь Аристотеля. Сам же он с победой македонян получает возможность вернуться в Афины.

Второй афинский период. Оказавшись в 335 г. снова в Афинах, уже пятидесятилетним мужем, Аристотель при поддержке македонян, и в первую очередь своего друга Антипатра, которого Александр, ушедший в поход против персов оставил наместником на Балканах, открывает собственную философскую школу. Правда, как иногородцу, ему разрешается открыть школу лишь за чертой города — к востоку от городской границы Афин, в Ликее. Ранее Ликей был одним из афинских гимнасиев (местом для гимнастических упражнений). Он находился рядом с храмом Аполлона Ликейского, что и дало название и гимнасию, и школе Аристотеля. В состав территории школы вошли соседние с гимнасием тенистая роща и сад с крытыми галереями для прогулки. Так как «прогулка» и «крытая галерея вокруг двора» по-древнегречески «перипатос», то школа Аристотеля получила второе название — «перипатетическая» (мнение, что это название произошло от того, что Аристотель имел обыкновение преподавать, прогуливаясь вместе со своими учениками, ныне оставлено). От него происходит название членов Ликея — «перипатетики». Аристотель преподавал в Ликее более двенадцати лет.

Второй афинский период целиком совпадает с периодом походов Александра Македонского, иначе говоря, с «эпохой Александра», которая была, как подчеркивает К. Маркс, временем «высочайшего внешнего расцвета» Эллады (1, 7, 98–99). Аристотель пытался внушить Александру мысль о принципиальном различии греков и не-греков. Его открытое письмо Александру «О колонизации» успеха у царя не имело. Последний повел на Ближнем Востоке совсем иную политику: он не препятствовал смешению пришлого, греческого, и местного населения. Кроме того, он вообразил себя восточным деспотом-полубогом и требовал от своих друзей и соратников соответствующих почестей. Племянник Аристотеля Каллисфен, бывший историографом Александра, отказался признать такое превращение македонского монарха в фараона и был казнен, что привело к охлаждению отношений между бывшим воспитанником и бывшим воспитателем.

Неожиданная смерть тридцатитрехлетнего Александра в Вавилоне (который он предполагал сделать столицей своей сверхдержавы) 13 июня 323 г. вызвала в Афинах антимакедокское восстание, в ходе которого представители промакедоиской партии были подвергнуты репрессиям. Не избежал общей участи и наш философ. Верховный жрец Элевсинских таинств предъявляет ему стереотипное обвинение в кощунстве. Поводом для этого послужило давнишнее стихотворение Аристотеля на

смерть Гермия. Оно квалифицируется как пеан — гимн в честь бога, что не подобало смертному, а потому считалось кощунством. Не дожидаясь суда, Аристотель передает управление Ликеем Теофрасту и покидает город, дабы избавить афинян от вторичного преступления против философии (под первым преступлением мыслитель подразумевал казнь Сократа в 399 г.). Аристотель отправляется в Халкиду (на острове Эвбея), на виллу своей матери Фестиды. Через два месяца он умирает от мучившей его всю жизнь болезни желудка. Возможно, Аристотель поспешил с бегством: его друг Антипатр вскоре подавил восстание в Афинах и власть промакедонской партии была восстановлена.

Диоген Лаэртский приводит завещание Аристотеля. В нем исполнителем своей воли Аристотель назначает Антипатра. Философ просит, чтобы рядом с ним похоронили останки его первой жены — Пифиады (она умерла молодой), что было также и ее предсмертным желанием.

Аристотель оставляет содержание своей наложнице Герпиллиаде, матери его сына Никомаха, и делает распоряжения относительно обоих детей. Некоторых своих рабов Аристотель отпускает на волю (см. 52, 208–210). Сын Аристотеля Никомах, принявший было участие в издании оставшегося от отца письменного наследия, умирает молодым. Дочь же, Пифиада-младшая, была трижды замужем и имела трех сыновей, младший из которых (от третьего мужа — физика Метродора) был тезкой своего великого деда. Теофраст, надолго переживший своего друга и учителя и занявший после его смерти пост главы Ликея, позаботился о воспитании внуков Аристотеля.

Сочинения Аристотеля. Детище Аристотеля — его философская школа Ликеи просуществовала до конца античного мира. «Детьми» Стагирита были и его сочинения. Наследие мыслителя огромно. Древние каталоги его трудов содержали названия нескольких сот «книг»[3] (см., например, каталог у Диогена Лаэртского — там же, 212–213). До нас дошла лишь небольшая их часть. Аристотелевские сочинения распадаются на три группы: 1) диалоги и другие Произведения, созданные Аристотелем в период его пребывания в Академии или чуть позднее; это произведения, судя по сохранившимся отрывкам, тщательно им отредактированные; 2) осуществленные под руководством Аристотеля коллективные труды его школы, в частности описания 158 государственных систем из числа существовавших тогда в Элладе и за ее пределами; 3) трактаты, представляющие собой то ли Аристотелевы конспекты лекций, то ли записи слушателей; они не отредактированы и не систематизированы, состоят из частей, созданных Аристотелем в

разное время и на разных этапах его философского развития, а потому противоречивы. Однако, несмотря на несовершенство формы, это основные труды Аристотеля— в них выражено его зрелое мировоззрение.

Судьба каждой из трех групп сочинений была различной. Все диалоги и другие ранние труды Аристотеля погибли. Мы знаем более или менее об их содержании на основании некоторых отрывков из них, приводимых в трудах более поздних античных авторов, а также в пересказе. Например, сочинение Аристотеля «Увещевания» пересказывается Ямвлихом в одноименном труде. Содержание сочинений «Об идеях», «О благе», «О философии» подробно передается греческим комментатором Аристотеля Александром Афродисийским. Погибли и все коллективные работы, в том числе описания государственных устройств, исключая «Афинскую политию», связываемую обычно с именем самого Аристотеля. Ее папирусный список был найден в конце прошлого столетия в песках Египта, где благодаря сухости климата непрочный папирус хорошо сохраняется. Уцелела и «История животных».

Что касается третьей группы сочинений, то в большинстве своем они до нас дошли, хотя и в сильно испорченном виде. Согласно Страбону см. 50, 571) и Плутарху (см. 51, 2, 139–140), эти трактаты Аристотеля, первоначально отредактированные Евдемом Родосским и сыном Аристотеля Никомахом, были завещаны Теофрастом (ум. в 287 г.) сыну вышеупоминаемого «академика» Кориска перипатетику Нелею, который поместил их в своем доме в Скепсии. Когда через несколько десятилетий Атталидская династия Пергамского царства в своем соперничестве с царством Птолемеев в Египте пожелала организовать в Пергаме свой культурный центр, равный александрийскому Мусею, и стала собирать для этого рукописи, наследники Нелея, сами далекие от философии, но дорожившие трактатами, спрятали их в погреб, где они пролежали в темноте и сырости лет полтораста, пока не были проданы афинскому библиофилу Апелликону — офицеру, служившему при Митридате. В начале I в. Апелликон безуспешно попытался издать их в Афинах. Когда же в 86 г, Сулла захватил Афины, то в числе его военной добычи оказались и эти рукописи. Сулла доставил их в Рим и распорядился об их издании. Наконец, в середине I в. перипатетик Андроник Родосский издал «корпус Аристотеля» — собрание его трактатов. Таким образом, согласно преданию, получается, что основные труды Аристотеля оставались неизвестными античному миру с середины III до середины I в. В самом деле, Эпикур знал лишь диалоги Аристотеля. Однако

ранняя Стоя была знакома в с его логическими трактатами. Поэтому ложно думать, что какие-то трактаты Аристотеля все же имели хождение в списках, а к Апелликону попали подлинники.

Философские диалоги Аристотеля включают в себя такие сочинения, как "Грилл», «Евдем», «Софист», «Политик», «Менексен», «Пир» («Симпосион»), «О философии». К ним примыкают «Увещевания» («Протрептикус»). «Грилл», по-видимому, первое сочинение Аристотеля. с которым он выступил совсем еще молодым человеком после пятилетнего пребывания в Академии. Оно посвящено риторике, с преподавания которой и началась там деятельность философа. В этом диалоге Аристотель исследует вопрос о том, существует ли само искусство риторики, дополняющее или доже заменяющее природный дар красноречия. В Афинах тогда существовала школа риторики Исократа, которая сводила все образование к обучению только этой науке. Аристотель сделал в «Грилле» ряд пренебрежительных намеков на Исократа, вызвав ответные нападки со стороны приверженцев последнего.

Диалог «Евдем» представляет Аристотеля как убежденного платоника. Философ как будто полностью разделяет идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и неизменных образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной возвышенной души и смертного низменного тела, а также учение о познании как вспоминании душой некогда полученного в потустороннем мире знания, которое она утратила, упав в этот мир и воплотившись. Аристотель рассказывает о том, что молодой киприот, его друг Евдем, примкнувший, как и он, к платоновской школе, был изгнан с родного острова по политическим мотивам. Находясь в городе Фера в Фессалии, он тяжело заболел. Во сне ему явился прекрасный юноша, который предсказал спящему, что он выздоровеет и в течение ближайших пяти лет вернется на родину, а тиран Феры погибнет. И в самом деле Евдем выздоровел, а тиран был убит. Но Евдем не вернулся на Кипр, он погиб при осаде Дионом Сиракуз в 354 г. Однако Аристотель утверждает, что и третье предсказание свершилось, ибо под «возвращением на родину» следует понимать возвращение души Евдема в мир истины, красоты и добра. Аристотель объявляет союз души и тела противоестественным и приводит известное пессимистическое изречение поэта Феогнида: «Самое лучшее для человека — вовсе не родиться, родившись же — скорее умереть».

В «Увещеваниях», обращенных к правителю Кипра Темисону, Аристотель прославляет философию. По его мнению, всякое содержательное отрицание философии уже в некотором роде

философствование. Философия трудна, она имеет дело со всеобщим и неизменным и не нисходит до частностей. Однако она не бесполезна, ибо, открывая идеалы, дает образцы общественной и частной жизни. Науки (а в Увещеваниях» философия трактуется как звание вообще) уже многого достигли без помощи государства. Каковы же будут их успехи, когда они начнут получать эту помощь?! В данном сочинении Аристотель доводит до крайности платоновский антагонизм души и тела, говоря, что они связаны между собой, как живой человек — с трупом, накрепко к нему прикрученный (так этрусские пираты расправлялись с оставшимися в живых пленниками).

Но уже в конце первого афинского периода, т. е. еще в платоновской Академии. Аристотель начинает расходиться со своим учителем во взглядах. Об этом свидетельствуют его сочинения «Об идеях» и «О благе», диалог «О философии» и, кроме того, ранние книга некоторых трактатов. Аристотелевские трактаты могут быть разделены по своему содержанию на восемь подгрупп: 1) логические («Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Опровержение софизмов», «Категории», «Об истолковании»; объединены позднее под общим наименованием «Органон»); 2) собственно философские («Метафизика»); 3) физические («Физика», «О небе», «О возникновении-и уничтожении», «Метеорологика»); 4) биологические («История животных», «О частях животные», «О движении животных», «О происхождении животных»); 5) психологические («О душе» и восемь работ, объединенных затем под общим наименованием «Parva naturalia»); 6) этические («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»); 7) политико-экономические («Политика», «Экономика»); 8) искусствоведческие («Поэтика», «Риторика»). С трактатами Аристотеля связан так называемый аристотелевский вопрос — вопрос об установлении хронологической последовательности входящих в состав трактатов «книг», а тем самым и вопрос о философской эволюции взглядов Аристотеля. Большую роль в его уяснении сыграла в 20-х годах нашего века работа немецкого ученого Вернера Иегера «Аристотель». Иегер первый попытался реконструировать аристотелевские диалоги. Он показал также неоднородность аристотелевских трактатов и подчеркнул большое значение в творчестве Аристотеля его второго периода (годов странствий). Он) считал, что Аристотель эволюционировал от платоновского априоризма к эмпиризму, о чем говорят, по его мнению, биологические сочинения Аристотеля, которые Иегер отнес в самый конец деятельности философа. Однако позднее английский издатель и комментатор биологических трудов

Аристотеля Дарси-Томпсон показал, что эти работы опираются на биологический материал Восточного Средиземноморья, точнее говоря, окрестностей Ассоса и Лесбоса, а потому они выполнены во время пребывания Аристотеля в Малой Азии, т. е. во второй период. В соответствии с этим голландский ученый Ф. Нуйенс отнес биологические работы ко второму периоду и, положив в основу своей периодизации трудов Аристотеля изменение его взглядов на взаимоотношения души и тела, разума и души, дал в своем труде «Эволюция психологии Аристотеля» иную, чем у Иегера, последовательность сочинений Аристотеля. Обратимся к следующей таблице:

Иегер	Нуйенс
I	
Первый афинский период (367–347)	
Все диалоги, кроме диалога «О философии»; «Протрептикус»; «Физика» I, II, VII; «О небе» I; «О душе» III; «Политика» II; 2-3	«О философии», «Протрептикус»; «О возникновении и уничтожении»; «Физики» I–VII;«О небе»; «Категории»; «Топика»
II	
Годы странствий (347–335)	
«О философии», ранняя часть «Метафизики»; «Физика» III, IV, V, VI; «О небе» II, III; «О возникновений и уничтожении»; «Политика» II, III, VII, VIII; «Евдокимова этика»	«Метафизика» I,III,IV, XI,1–8,XIII,9-10,XIV; все биологические работы, за исключением некоторых частей «О происхождении животных» и «О частях животных»; «Никомахова этика»
III	
Второй афинский период(335–322)	
Поздняя часть «Метафизики»; «Физика» VIII; «О душе» I,II; «Никомахова этика»; «Политика» I,IV,V,VI; все биологические работы	«Метафизика» XIII,1–8,VII,VIII,IX,XII; «О душе»; поздние части «О возникновении животных» и «О частях животных»; позднейшая часть «Метафизики» XII, 8

Как видим, вне поля зрения Иегера остались логические работы Аристотеля.

Расшифруем теперь, что имеется в виду под ранней и поздней частями «Метафизики». Прежде всего отметим, что сам термин «метафизика» был Аристотелю неизвестен; это неологизм

издателя Аристотеля Андроника Родосского. Он поместил собственно философские книги Аристотеля после книг по физике и, не зная, как это назвать, обозначил словами «то, что после физики» (та мета та фюсика), откуда путем выпадения артикля и слияния и получилось слово «метафизика». «Метафизика» Аристотеля сложилась стихийно из разных частей, написанных в разное время. Отсюда ее противоречия и повторы. Например, ранняя часть XI книги предвосхищает содержание III, IV и VI книг. Поздняя часть XIII книги — новый вариант XIV и частично I книги (4-я и 5-я главы XIII книги — прямое переложение 6-й и 9-й глав первой книги «Метафизики»). Книга XII самостоятельна. Так же самостоятельны вся XIV и частично XIII книги. Самостоятельна V книга — первый словарь философских терминов. Вернер Иегер различил в «Метафизике» ранние и поздние части, а внутри их — основные и побочные (в соответствии с содержанием). Отсутствие второй книги объясняется тем, что она считается неаристотелевской и издавна обозначалась строчной альфой, в результате чего числовой номер книг «Метафизики», начиная с III, равен номеру обозначающей ее буквы в греческом алфавите плюс единица. Из таблицы видно, что более или менее связное целое образуют I, III, IV, VI, VII, IX книги «Метафизики». Изучение «Метафизики» следует начинать с них. Предварительно можно изучить книгу V — словарь философских терминов.

Периоды деятельности Аристотеля
Основные
Побочные
Второй период
I(A)
III(B)
IV(Г)
V(?)
XI (K), 1-8
XII (?), кроме
8
XIII (M),
9-10
XIV (N)
Третий период
VI(E),
VII(Z),
VIII(H),
IX(?),
X (I)
XI (K),

9-10
XII (?), 8
XIII, кроме
9-10

Понять учение Аристотеля трудно. И это объясняется не только плохой сохранностью текстов, но и тем, что у Стагирита нет однозначного решения принципиальных философских вопросов, таких, как взаимоотношение общего и отдельного, души и тела, эмпирической и рациональной ступеней познания. Он колебался между материализмом и идеализмом, между «линией Демокрита» и «линией Платона». В целом учение Аристотеля можно охарактеризовать как объективный идеализм со значительными элементами стихийного материализма

Глава II
ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИЛИ МЕТАФИЗИКА

У философов прошлого основной вопрос философии — об отношении бытия и мышления — выступал в конкретно-исторической форме.

Основной вопрос философии для Аристотеля — это вопрос о том, существует ли помимо материи и чувственных сущностей еще какая-либо самостоятельная причина; как замечает философ в «Метафизике», «главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет» (22, 44). Еще более характерна другая формулировка: «Вопрос идет о том, существует ли помимо чувственных сущностей (еще) какая-нибудь — неподвижная и вечная или же нет, и если существует, то в чем она» (там же, 218). Как видим, эта причина (неподвижная вечная сущность) должна быть, говоря современным языком, сверхчувственной, а также нематериальной и сверхприродной.

Предмет «первой философии». Согласно Аристотелю, философия изучает не природу — «природа есть (только) отдельный род существующего» (там же, 62), — а эту самостоятельную причину, сверхъестественную сущность. Такие сущности позднее стали называть метафизическими, а науку о них — метафизикой. Сам Аристотель называл их «божественными предметами», а науку о них — «наиболее божественной». Владеть ею пристало скорее богу, чем человеку. В шестой книге «Метафизики» Аристотель водит термин «теология» и отождествляет теологию с первой философией, которая «идет впереди» физики[4], потому что ее предмет, по его мнению, цене и математики (там же, 108) Однако было бы неправильным сводить метафизику Аристотеля к рациональной или естественной теологии[5]. Она лишь аспект философии Аристотеля, которая имеет своим предметом не одного бога и не одни метафизические сущности, но прежде всего все сущее. На вопрос, «имеет ли первая философия общий характер, или она подвергает рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность» (там же, 116), Аристотель в «Метафизике» отвечает, что «первая философия" имеет предметом своего исследования «сущее вообще», «сущее как таковое», «сущее просто», что она и исследует общую природу сущего как такового, и рассматривает «некоторые собственно ему принадлежащие свойства» (там же, 61). Однако «о сущем говорится в нескольких значениях» (там же,

109), поэтому предмет «первой философии» как поисковая область весьма обширен.

Вся метафизика Аристотеля — это попытка разобраться в сущем, уточнить его понятие. «Первая философия», по Аристотелю, изучает «начала и причины [всего] сущего… поскольку оно [берется как] сущее» (там же, 107). Аристотель называет эти причины «высшими», а начала — «первыми». Такое понимание предмета философии шире, чем «метафизическое», о котором говорилось выше, ибо в самой «остановке вопроса предполагается, что в качестве таковых начал должны оказаться не только сверхчувственные, неподвижные, вечные сущности, но и материя, ведь бог лишь «одно из начал». Для того чтобы определить начала, установить их число и их взаимоотношения, необходимо осознать то, что Аристотель называет аксиомами, и прежде всего ту из них, в которой он видит «начало для всех других аксиом» (там же, 63). Назовем ее «первоаксиомой».

Первоаксиома кратко формулируется следующим образом: «Вместе существовать и не существовать нельзя», а полно: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (там же). По нашему мнению, переход от краткой формы к полной можно представить так. Пусть первое суждение имеет вид: «Невозможно, чтобы существование было и не было присуще одному и тому же», т. е. здесь бытие и небытие выступают в разных смыслах, двояко — в качестве связки и в качестве предиката. Заменим «существование» на любой другой предикат, например прекрасное: «Невозможно, чтобы прекрасное было и не было присуще одному и тому же, вместе, в одном и том же смысле». Аристотель называет эту аксиому «самым достоверным из всех начале (там же), входящим (поскольку она и вытекающие из нее аксиомы «имеют силу для всего существующего») в предмет первой философии наряду с другими началами сущего как сущего. Первоаксиома самоочевидна. Всякое доказательство покоится на ней и предполагает ее. Она закон бытия И мышления.

Бытие и мышление. Аристотель — панлогист. Он, как и Парменид, сторонник тождества бытия и мышления. Поэтому невозможно говорить об аристотелевском бытии, не затрагивая вопроса о мышлении. Аристотель то идет от мышления к бытию, то от бытия к мышлению. Законы мышления для Аристотеля — законы бытия, и наоборот. Поэтому то, что мы назвали первоаксиомой, является, по Аристотелю, основным законом как бытия, так и мышления. Утверждая, что нельзя вместе существовать и не существовать, Аристотель-метафизик как бы

опирается на Аристотеля-логика, согласно которому этот онтологический закон доказать нельзя, потому что всякое доказательство имеет дело с этим же законом. Впрочем, философ доказывает свою первоаксиому от противного: всякий человек, ее опровергающий, приходит в противоречие с самим собой (см. там же, 63–69). В этой связи Аристотель критикует Гераклита, который утверждал, что одно и то же существует и не существует, ибо, по Аристотелю, «невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же» (там же, 63). Но здесь нужно выяснить, что же Аристотель понимает под противоположными вещами.

Противоположное. Аристотель различает «противолежащее», «противоположное» и «противоречащее». При этом противолежащее — род, а противоречащее и противоположное — его виды. Противоречащее противолежащее отличается от противоположного: между двумя противоречащими друг другу сторонами не может быть ничего среднего, а между противоположными может. В возникновении и уничтожении нет среднего, и потому они относятся к противоречию. Иногда же под противоположным Аристотель понимает и противоречие. Аристотель умозаключает от мышления к бытию: «Так как невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же [предмету], то очевидно, что противоположные [определения], также не могут вместе находиться в одном и том же предмете» (там же, 74). Не все имеет противоположное себе: «Непосредственное свидетельство чувства говорит, что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает». Противоположности должны иметь носителя, сами они не могут быть началами: «Из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей», поэтому «возникновение вещей из противоположностей во всех случаях предполагает некоторый субстрат», так что «все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату, и не одно [из них] не может существовать отдельно» (там же, 239). Применительно к проблеме бытия первоаксиома означает, что существует или бытие, или небытие.

Бытие и небытие. Но сказать, что небытие существует, нельзя. Это значит приписать несущему существование. Согласно же аксиоме, вместе существовать и не существовать нельзя. Поэтому правда в том, что сущее существует, а не-сущее не существует. Сказать, что «не-сущее существует», — заучит сказать, что несуществующее есть существующее, т. е. то, что одно и то же не существует и существует, а это противоречит аксиоме бытия и

мышления. Таким образом, у Аристотеля все, что есть, — сущее. Он сочувственно цитирует слова Парменида: «Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует» (22, 242). Парменид, как известно, полагал, что небытие не существует потому, что оно немыслимо и несказанно, а коль скоро мы его мыслим или о нем говорим, то оно становится бытием. Парменид еще не различал онтологический, гносеологический и семантический аспекты бытия: все, о чем мы говорим и что мы мыслим, есть бытие. Аристотель далек от такой первобытной наивности. Он полагает, что небытие можно мыслить и о нем можно говорить, не превращая его тем самым в бытие. Философ различает сущее как предикат и как связку и говорит, что «не-сущее есть, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее». Аристотель не только различает семантический, гносеологический и онтологический аспекты бытия, но и в самом онтологическом уровне различает большее и меньшее. «Есть нечто в большей мере существующее», — пишет философ (там же, 115). Тем самым он допускает относительное существование небытия, ведь в том, что существует в большей мере, должно быть меньше небытия, чем в том, что существует в меньшей мере. Значит, небытие все же существует. И в самом деле, Аристотель говорит: «В трех смыслах может быть речь о небытии» (там же, 204). Так что можно сказать, что предметом «первой философии» является у Аристотеля не только сущее, но и не-сущее (первое абсолютно, второе же относительно), но об этом речь пойдет ниже. К ведению «первой философии» может относиться любой предмет, лишь бы он брался в отношении сущего как такового.

Уровни бытия. Поскольку Аристотель признает большее или меньшее сущее (а тем самым относительно не-сущее), можно сказать, что он различает уровни бытия. Прежде всего сущее есть совокупность «единичных предметов», «этих вот вещей», «отдельных вещей», «сущностей, воспринимаемых чувствами» (там же, 140), «чувственных сущностей». Это то, что можно видеть, слышать, осязать, обонять и вкушать. Чувственный мир для Аристотеля реален. Однако он не согласен с теми, кто думает, что сущим является лишь то, что воспринимается чувствами.

Свое доказательство того, что есть и сверхчувственное бытие, Аристотель ведет, отталкиваясь от факта мыслимости сущего (что опять-таки говорит о признании им тождества бытия и мышления): «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие»

(там же, 51). Но есть и другое доказательство: так как все чувственное преходяще и находится в состоянии движения, то допущение того, что, кроме чувственных сущностей, ничего не существует, исключало бы наличие в мироздании «вечного и неподвижного», а тем самым порядка. «…В самом деле, как будет существовать порядок, если нет чего-нибудь вечного, отдельно существующего и пребывающего?» (там же, 183). Так или иначе, всякое единичное имеет свою суть, она вечна и неподвижна, постигается умом, а не чувствами и Является предметом науки. Эта суть образует высший, сверхчувственный уровень сущего, уровень сущности.

Сущность. Представление Аристотеля о сущности— наиболее трудная для понимания проблема его метафизики. На познание сущности, а не чувственного мира направлено все внимание Стагирита, у которого «вопрос о том, что такое сущее, сводится к вопросу, что представляет собой сущность» (там же, 114). Проблеме сущности специально посвящены VII и частично VIII книги «Метафизики». Аристотель далек от древних физиков, сводивших сущность к той или иной форме существования вещества; сущности также не идеи и не числа. Философ не согласен и с теми, кто «сущностью признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также всеобщее» (там же, 133). Вообще же «о сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, [лежащий в основе вещи] субстрат» (там же, 114–115). Из этих двух отрывков можно извлечь по крайней мере шесть возможных определений сущности: 1) субстрат; 2) суть бытия; 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата; 4) всеобщее; 5) общее и 6) род. Что же является сущностью, по Аристотелю? Каковы ее критерии?

Два критерия сущности. Критериями сущности, по мнению философа, являются: 1) познаваемость в понятии и 2) «способность к отдельному существованию» (там же, 115). Парадокс в том, что эти два критерия противоречат друг другу. Ведь Аристотель признает, что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (там же, 140–144). Но единичные вещи не постигаются умом, они — до понятия, им нельзя дать определения. Аристотель ищет золотую середину. Рассмотрим же вышеперечисленные определения сущности.

Субстрат («подлежащее») определяется Аристотелем как «то, о чем сказывается все остальное, тогда как сам он уже не сказывается о другом» (там же, 115). Субстрат «лежит в основе

двояким образом, или как эта вот отдельная вещь… или как материя[6] для осуществленности» (там же, 133).

Материя Аристотелем понимается двояко. Во-первых, это бесформенное вещество: «То, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (там же, 115). Такова первая материя. Во-вторых, в более широком смысле слова, материя — это «то, из чего вещь состоит» и «из чего [вещь] возникает» (там же, 101; 121). Такое понимание включает в себя и первый смысл, ведь в конечном счете все возникает и все состоит из первой материи. Отдельные же вещи (исключая четыре стихии) возникают и состоят из уже предварительно оформленной «своей», «специальной», или «последней» материи. Поскольку материя — то, из чего все состоит, то и «форма из материи, [однако из материи], свойственной форме» (там же, 101). Будучи бесформенной, «первая материя» и есть искомый субстрат и сущность. И в самом деле, Аристотель допускает, что «материя также есть сущность», а тем более субстрат, ведь «все другие определения сказываются о сущности, а сущность о материи» (там же, 115), ведь в силу своей неопределенности материя, будучи в физическом плане лишь носителем свойств, в логическом плане ни о чем не сказывается, тогда как о ней сказывается все остальное. Но, допустив, что материя — сущность, Аристотель спохватывается: «Но это невозможно: ведь и способность к отдельному существованию, и данность в качестве вот этого определенного предмета считаются главным образом отличительными чертами сущности» (там же), материя же не определена.

Общее, всеобщее и род. Что касается рода в качестве сущности, то Аристотель пишет: «Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды — это общие моменты), а [как раз] родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере, ибо они разбирают вопрос под углом понятия» (22, 208). Аристотель не согласен с «современными философами». Он утверждает, что «роды не существуют помимо видов» (там же, 50). Не является сущностью и всеобщее: ведь оно «по своей природе присуще многому» (там же, 12). Но в таком случае оно будет сущностью или у всех вещей, которые тем или иным всеобщим объемлются, или не будет ни у одной. Но у всех всеобщее сущностью быть не может. А если всеобщее будет сущностью у одной вещи, тогда и все остальное, к чему относится это всеобщее, будет этой же вещью. Итак, делает вывод Аристотель, «ни всеобщее, ни род не

есть сущность» (там же, 140).

Категории. Под всеобщим Аристотель понимает также и категории — наиболее общие и соответствующие структуре сущего роды высказываний о вещах. В «Метафизике» категории упоминаются нередко, но не в полном объеме и в разном составе. Например: «мысль ставит в связь или разделяет либо суть [вещи], либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное», или: «категории поделены на группы— [означая] сущность, качество, действие или страдание, отношение и количество» (там же, 112; 200). Полный их перечень Стагирит дает в «Категориях». Для наших целей полного перечня категорий здесь не требуется. Важно одно: Аристотель всюду подчеркивает, что только сущность существует сама по себе, что же до других категорий, то «ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности»; «все другие определения сказываются о сущности»; кроме сущности, ни что не может существовать отдельно, так что «эти [дальнейшие] определения нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями (там же, 113; 115; 203). Сущности существуют безоговорочно, все остальное существует через них и благодаря им как качества, количества, отношения сущностей. Эта мысль проходит через все труды Аристотеля. Например, и «Физике» говорится: «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность»»; «только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории по отношению к ней» (25, 7; 17).

По мнению Аристотеля, и о не-бытии можно говорить в различных смыслах, как это имеет место по отношению к бытию. Ведь и «не быть человеком — это значит не быть этой вот вещью, не быть прямым — не быть вот таким-то по качеству, не быть трехметровым — не быть вот таким-то по длине (по количеству)» (22, 242–243). Таким образом, и не-бытие существует категориально. Таков первый смысл допущения Аристотелем существования относительного не-бытия.

Единичное. В таком случае, казалось бы, сущностью должна быть «вот эта отдельная вещь». Ведь отказывая материи в праве быть сущностью, Аристотель подчеркивает, что главными отличительными чертами сущности является способность к отдельному существованию и данность в качестве вот этого определенного предмета. Говоря о субстрате, Аристотель допускает, что им может быть наряду с материей вот эта отдельная вещь. В самом деле, о ней все сказывается, она же ни о чем не сказывается. Например, о Жучке можно сказать многое

(например, что это хорошая черная собака и т. п.), но сама Жучка не может быть предикатом суждения, если только это не суждение наименования: «Эта хорошая черная большая собака — Жучка». Но эту вот отдельную вещь Аристотель называет «чувственной сущностью», а также «составной сущностью» или «составным целым», и состоит она, по его мнению, из двух начал: «сути бытия [формы] и субстрата [материи]" 44), а то, что состоит из начал, позднее самих начал, а следовательно, вторично. Но самое главное, чувственная составная сущность не соответствует второму критерию сущности — постижимости умом и определимости. Итак, сущность — не субстрат, не всеобщее, не общее не род и, наконец, не то, что состоит из сути бытия и субстрата. Однако представление о сущности у Аристотеля противоречиво.

Главное противоречие онтологии Аристотеля. Читая «Метафизику», В. И. Ленин заметил: «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения ete., сущности и явления ete.» (3, 29, 327). Это положение можно конкретизировать. Для Аристотеля реально существует только сущность. Он путается не в категориях рода и вида, для него несомненно, что роды существуют только через виды. Но он путается между конкретной вещью и видом ее, ибо существует только эта конкретная вещь, а определим только ее ближайший вид. Что же принять за сущность?

Суть бытия и форма как сущность. Аристотель склоняется к тому, чтобы принять за сущность вид. Он говорит, что «последнее видовое отличие — это будет сущность вещи и [ее] определение», а «определение [вещи] — это формулировка, состоящая из видовых отличий и притом— из последнего из них» (22, 132). Это определение и выражает сущность, или суть бытия вещи, или, что то же самое, форму, или первую сущность. «Формою я называю, — пишет философ, — суть бытия каждой вещи и первую сущность» (там же, 121). Это общее Аристотель стремится максимально приблизить к единичной вещи, слить с нею. Он говорит, что «суть бытия есть основным образом эта вот отдельная вещь», что «суть бытия признается за сущность отдельной вещи», что в некотором смысле «суть бытия и сама вещь — одно и то же» и что соответственно «первая сущность — это та, которая своя у каждой вещи» (там же, 117; 119; 120; 133). И по отношению к человеку «суть бытия… состоит в том, чем ты являешься сам по себе» (там же, 116), но остается неясным, что значит «сам по себе»: то, что я человек, или то, что я индивид. Скорее всего первое, поскольку Аристотель подчеркивает, что «для чувственно воспринимаемых единичных сущностей… нет ни

определения, ни доказательства», ибо они «наделены материей, природа которой такова, что она может быть и нет: вследствие чего и подвержены уничтожению все остальные вещи, принадлежащие сюда» (там же, 135). Поэтому «суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода» (там же, 117).

Материя и форма[7]. Итак, каждая чувственно воспринимаемая сущность есть нечто составное: она слагается из материи и формы (сути бытия, сущности, первой сущности). «Индивидуальная», или «составная» сущность вторична, материя и форма первичны. Вещь преходяща, тогда как материя и форма вечны. При этом материя как первоматерия едина, форм же много: их столько, сколько низших, ближайших к вещам видов, т. е. таких видов, которые уже далее на виды не распадаются. Необходимо подчеркнуть, что форма — это не качество, не количество, не отношение, а то, что несет в себе суть вещи. Аристотель допускает, что и другие категории имеют свою суть бытия (например, можно поставить вопрос, что такое «белое»), но «не в основном смысле». Форма же — это суть бытия в основном смысле, а в этом смысле «суть бытия имеется у одних только сущностей» (там же, 119). Форма вечна и неизменна; «никто не создает и не производит, но вносит ее в определенный материал, и в результате получается вещь, состоящая из формы и материи» (там же, 144).

Какова же роль материи? Во-первых, хотя сама материя вечна, вещи дает она временность, преходящесть, ведь природа материи такова, что она может быть и может не быть. Во-вторых, материя — источник индивидуализации. Как ни стремится Аристотель сблизить форму, суть бытия вещи и саму вещь, форма остается общим, и философ, говоря об индивидуализации, ссылается на материю: «…то, что по числу образует множество, все имеет материю», «предметы различаются по материи» (там же, 214; 204), и даже Каллий и Сократ различны «благодаря материи», а вместе с тем одно и то же по виду (ибо вид неделим). Но если Каллий и Сократ различны лишь благодаря материи, то они тождественны по своей сущности, сути бытия, форме. Получается, что Аристотель не видит существенной разницы между одним человеком и другим. К тому же остается неясным, как материя — то, что не имеет своей определенности, — может быть источником индивидуализации. В-третьих, материя — источник случайности.

Возможность и действительность. Отношение между формой и материей углубляется и конкретизируется Аристотелем при помощи таких введенных им в философию понятий, как возможность и действительность. «Возможности) выражается у

Аристотеля словом «дюнамис» а «действительность» — «энергейа». Эти понятия позволяют представить отношение материи и формы динамически, в движении. Оформляясь, материя переходит из состояния возможности в состояние действительности: «Материя дается в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности, тогда она [уже] определена через форму» (там же, 158–159). Но истинная действительность— это действительность формы: «Суть бытия дана [всякий раз] в форме и действительности вещи» (там же, 143), поэтому действительность идет впереди возможности. Напротив, истинная возможность — это первая материя. По мере оформления ее возможности оскудевают. Но и самая оформленная, последняя материя остается возможностью, ибо из нее в пределах, правда, уже одного рода можно произвести разное. Хотя дуализм материи и формы через их определение как возможности и действительности возрастает, Аристотель подчеркивает, что последняя материя и форма не нуждаются для своей связи ни в каком опосредствующем звене: «Последняя материя и форма, это — одно и то же, первая — в возможности, вторая — в действительности» (там же, 148).

Понятие возможности открывает перед Аристотелем большие перспективы, Оно, во-первых, диалектично. Так, первоаксиома, основной закон бытия и мышления, который запрещает противоречие на уровне действительности, на уровне возможности не действует: «В возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении нет» (там же, 70). Поэтому Гераклит был бы прав, если бы все, что он говорит о единстве противоположного, он говорил как о существующем в возможности. Во-вторых, возможность — это второй смысл, в котором Аристотель допускает существование небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее. В то же время, обладая той или ивой формой, материя лишена всех остальных. Лишенность — это и есть небытие. Таким небытием и оказывается) первая материя (правда, Аристотель предпочитает говорить не о том, что материя лишена формы, а о том, что она способна принять ее) Наконец, в-третьих, диалектика возможность и действительности позволяет Аристотелю определить в самом общем виде движение как изменение вообще: «Движением надо считать осуществление в действительности возможного поскольку это — возможное» (там же, 195).

Энтелехия. Телеология. «Осуществление» выражается у Аристотеля древнегреческим словом «энтелехейа» (или

«энтелехия»). Аристотелевское мировоззрение телеологично. В его мировоздании все процессы обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. «Обусловленность через цель» существует, подчеркивает Аристотель, не толь ко «среди поступков, определяемых мыслью» но и «среди вещей, возникающих естественным путем» (там же, 193). Осуществленность целенаправленного процесса он и называет энтелехией. Например, Аристотель говорит, что яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехиально. Мыслитель не мог тогда знать, каким образом в яйце формируется птенец. Он рассуждал умозрительно. И у него получалось, что «формальный» птенец предшествует самому птенцу, ибо «с точки зрения сущности действительность идет впереди возможности» (там же 159). При этом форму никто не создает, он вечна и вносится в соответствующую материк которую форма определяет, выступая, таким образом, как цель, внутренне заданная той или иной последней материи, как программа ее дальнейшей структурализации. Цель — это также и благо: каждая стремящаяся реализоваться потенция стремится тем самым к своему благу. В понятии цели — «того, ради чего» — Аристотель находит третью, после материи и формы, причину всего сущего.

Движущая причина. Четвертую, и последнюю, причину Аристотель определяет как движущую. Он говорит, что «всякий раз изменяется что-нибудь действием чего-нибудь и во что-нибудь» (там же, 205). Говоря об источнике движения как движущей причине, Аристотель исходит при этом из догмы, согласно которой «движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь» (там же, 212). Материя у Аристотеля пассивна. С другой стороны, философ допускает, что «сущность и форма, это — деятельность» (там же, 159). Однако это деятельность не самодовлеющая. Она имеет источник в высшем сущности и форме. Это некий серводвигатель: «Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме» (там же, 205).

Четыре первых начала, или причины. Свое рассуждение о причинах, которые в качестве первоначальных являются предметом первой философии (который, правда, к ним не сводится), Аристотель резюмирует так: «О причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия… другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей — то, откуда идет начало движения; четвертой — причину, противолежащую [только что] названной, а именно «то, ради чего» [существует вещь], и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (там же,

23). При этом разъясняется, что суть бытия — основание, делающее вещь такой, какова она есть, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другом месте «Метафизики» сказано: «Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает… В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря — понятие сути бытия… Далее, причина, это — источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение… Кроме того, о причине говорится в смысле цели; а цель — это то, ради чего…» (там же, 79). Это означает, что у одной и той же вещи несколько причин. Например, у статуи причинами являются и ваятельное искусство, и медь, первая из них-источник движения, а вторая — материя. Но статуя имеет и две другие причины; ваятельное искусство придает статуе определенную форму, и эта форма присутствовала в сознании скульптора как цель, определяющая всю его деятельность, и это была не просто деятельность, а деятельность энтелехиальная, подчиненная замыслу. В сущности, Аристотель приписывает природе факторы человеческой деятельности. В учении Стагирита о причинах и началах всего сущего проявляется свойственный всякому идеализму отвлеченный антропоморфизм, уподобление мироздания человеку.

Подытоживая учение Аристотеля о четырех причинах, скажем, что таковыми являются: 1) материальная, 2) формальная, 3) движущая и 4) целевая причины. Первая отвечает на вопрос «из чего?», вторая — «что это есть?», третья — «откуда начало движения?», четвертая— «ради чего?». При этом три последние причины Аристотель сводит в одну: ««что именно есть» и «ради чего» — одно и то же, а «откуда первое движение» — по виду одинаково с ними» (25, 34–35).

Теология. Такой единой первопричиной в трех смыслах у Аристотеля оказывается бог. Так «первая философия» Аристотеля оборачивается теологией. Этот термин известен Аристотелю, более того, он, по-видимому, и ввел его в философский словарь. Именно бог — вместилище сверхприродных, обособленных от материи и неподвижных, т. е. метафизических, сущностей. И сам бог есть «некоторая сущность вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей» (5, 211). В боге, таким образом, сходятся формальная, целевая и движущая причины. Нет в нем только материи. Поскольку материя — это возможность, то лишенный материи бог — чистая действительность и осуществленность, энтелехия. Вместе с тем Аристотель говорит, что «бог есть живое существо», что «жизнь, без сомнения, присуща ему» (там же). Но под жизнью бога Аристотель понимает деятельность разума бога.

Собственно говоря, бог И есть чистый деятельный разум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление. Это разум, который «мыслит сам себя… и мысль [его] есть мышление о мышлении» (там же, 215). В боге, поскольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают: «Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (там же). Это совпадение субъекта с объектом — решающий признак абсолюта. Бог Аристотеля отделен от чувственного мира, ибо это для него предмет недостойный: «Лучше не видеть иные вещи, нежели видеть [их]» (там же). Бог Аристотеля — идеальный философ. Он мыслит самое божественное и самое ценное. Бог мыслит и формы бытия, и формы мысли. Он и онтолог и логик. Бог не подвергается изменению, ибо всякое изменение для Бога — к худшему. Божественное самомышление является также перводвигателем, который сам неподвижен. Так движет человеком предмет его мысли, желания и любви: «Есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность я реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении» (там же, 210). Бог также и высшая цель: "А что цель имеет место [и] в области неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она находится в этой области, а в первом — нет. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении [само]» (там же). Таким образом, бог побуждает все к движению как цель стремления и предмет мысли.

В целом представления Стагирита о боге весьма неконкретны, и, как замечает В. И. Левин, философ «жалко выводит бога против материалиста Левкиппа и идеалиста Платона» (3, 29, 255).

Аристотель об онтологии предшественников. В своих сочинениях Стагирит рассматривает онтологические представления предшествующих ему античных философов. Труды Аристотеля — важнейший источник наших знаний в области доаристотелевской философия. Однако к анализу систем ранних философов он подходит предвзято — с точки зрения своего учения о четырех причинах. Собственная философия представляется Аристотелю как бы энтелехией всей существовавшей до него философии Эллады. Он считает, что история философии полезна скорее в негативном, чем в позитивном аспекте, она нужна, чтобы… «не впасть в те же самые ошибки» (22, 218). Давая общую характеристику предшествующей

философии, Аристотель подчеркивает ее случайное приобщение к истине и устарелую форму. Ранние философы сравниваются Аристотелем с неискусными в битвах людьми: «Ведь и те, оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают; и точно так же указанные философы не производят впечатление людей, знающих, что они говорят» (там же, 25). Что касается причин, то, утверждает Аристотель, никто из его предшественников «не вышел за пределы» указанных им самим четырех причин, «но все явным образом так или иначе касаются, хотя и неясно, а все же [именно] этих начал» (там же, 30). Все они говорят о материальной причине, а самые первые философы, начиная с Фалеса, никакой другой причины и не знали: «Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей» (там же, 23). Но лишь некоторые философы коснулись движущей причины, например те, «кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь» (там же, 30). Еще меньше говорилось о целевой и формальной причинах: «Суть бытия и сущность отчетливо никто не указал, скорее же всего говорят [о них] те, кто вводит идеи» (там же).

Критика теории идей. «…Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине», — говорит Аристотель (17, 7). Он критикует учение Платона, указывая как гносеологические корни, так и историко-философские источники его объективного идеализма. Аристотель показывает, что платоновское учение об идеях вырастает из некоторых предшествующих ему философских взглядов как бы естественным образом. В большинстве вопросов Платон примыкал к пифагорейцам. Для возникновения платонизма имел большое значение и сократовский поиск «общих определений». Однако решающий шаг был сделан самим Платоном: он и его последователи и ученики — это «те, кто делает число самостоятельным», «если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет» (22, 245). Также и Сократ «во всяком случае [это общее] не отделил от единичных вещей» (там же, 237), за что Аристотель его одобряет. Решающим для возникновения объективного идеализма Платона было противоречие между двумя его учителями — гераклитовцем Кратилом и Сократом. Первый учил, что «нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются», второй же считал, что именно

на достижение общих определений должно быть направлено внимание философов. Приняв положение Кратила и усвоив также взгляд Сократа на предмет философии, Платон пришел к мысли, что общие «определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи», и, «идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями» (там же, 29).

Аристотель, прежде всего, критикует платоновское понимание отношения между идеями и вещами. У Платона «все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным [сущностям]», но «самое это приобщение или подражание идеям, что оно такое, — исследование этого вопроса было… оставлено в стороне» (там же). Аристотель разбирает аргументы «академиков» в пользу существования идей и находит их несостоятельными и противоречащими друг другу. Согласно «доказательствам от наук», идеи будут существовать для всего, что является предметом науки. На основании «единичного, относящегося ко многому», должны быть идеи и для отрицаний, а исходя из «наличия объекта у мысли по уничтожении вещи»— для преходящих вещей: ведь и о них имеется у нас некоторое представление. Аристотель указывает и на противоречивость самой теории идей: согласно духу платонизма, должны быть только идеи сущностей, но на самом деле у Платона получаются идеи и многого другого, например идеи качеств, в том числе, например, цветов. Но приобщение к таким идеям было бы случайным, ведь качество изменчиво. Таким образом, идеи должны выражать только сущность. Но «у сущности одно и то же значение и в здешнем мире, и в тамошнем» (там же, 35). Поэтому платоновские идеи ничего не объясняют, в учении Платона происходит лишь удвоение мира. Но «ведь покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]?» (там же), — задает Аристотель риторический вопрос. Аристотель показывает, что ошибка Платона в том, что он придает самостоятельное существование тому, что самостоятельно не существует; позже это стали называть гипостазированием. Например, прекрасное— только качество, и, будучи таковым, оно не существует отдельно от сущности, а сущность не существует отдельно от единичных вещей. Стагирит подверг платонизм критике в основном уже после смерти Платона, когда действовали другие «академики»: Спевсипп, Ксенократ и др. Это был поздний платонизм, он сильно отличается от того, что мы находим в известных нам диалогах Платона: в конце жизни автор учения склонился от теории идей к теории чисел. Изложению этого близкого пифагорейскому учения

Платона и других «академиков» Аристотель уделяет много места. Мы узнаем, что Платон ввел единое как сущность и двоицу (большое и малое) как некое подобие материи, из которой рождаются через приобщение их к единому числа и идеи, которые в свою очередь выступают как причины чувственных вещей. «Большое и малое» Аристотель сравнивает с «апейроном» пифагорейцев. При этом единое и идеи, поскольку идеи приобщены к этому единому и участвуют в нем, — причина добра, а «материя» (двоица) и идеи, поскольку они приобщены к вещам и участвуют них, — причина зла. «Все это неразумно и находится в конфликте и само с собой, и с естественным вероятием, и как будто мы здесь имеем ту «словесную канитель», о которые говорит Симонид; получается словесная канитель, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего дельного. И кажется, что самые элементы — большое и малое — кричат [громким голосом], словно их тащат насильно: они не могут ведь никоим образом породить числа» (там же, 246). Аристотель решителен в своей критике. «С эйдосами можно распроститься: ведь они только пустые звуки», — сказано у него во «Второй аналитике» (35, 2, 295). Он говорит, что «предполагать, что [общее] есть нечто существующее помимо частного, потому что оно означает нечто единое, нет никакой необходимости» (там же, 302).

В. И. Ленин высоко ценил критику Аристотелем идей Платона. «Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм», — пишет он, конспектируя лекции Гегеля по истории философии. И здесь же с неодобрением замечает, что, «излагая полемику Аристотеля с учением Платона об идеях, Гегель скрадывает ее материалистические черты» (3, 29, 255; 254). Действительно, в своей критике Платона Аристотель невольно приближается к материализму и отчасти приходит в противоречие со своим собственным объективно-идеалистическим учением, согласно которому существуют обособленные от материи сверхприродные неподвижные первые сущности — формы и эти «вечные вещи — прежде преходящих» (22, 159), а также существует и бог — вместилище этих вечных бестелесных сущностей. Однако не это главное в учении Аристотеля. Говоря об аристотелевской идее бога, В. И. Ленин отмечает, что, «конечно, это — идеализм, но он объективнее и отдаленнее, общее, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму» (3, 29, 255). Действительно, бог в системе Аристотеля чужд мирозданию. Он не творит мир, как демиург Платона. Аристотель — ученик Платона — с недоумением спрашивает: «Что это за существо,

которое действует, взирая на идеи?» (22, 225). От платоновского Эроса как стремления всего живого к идеальному и к богу у Аристотеля остается лишь слабый отзвук, ибо бог как цель у него не раскрыт. Для нашего философа характерна внутренняя телеология: стремление к богу превращается в стремление всего живого к собственному благу и осуществленность этого стремления — энтелехия — совершается не в потустороннем, как у Платона, а в реальном мире, который вовсе не превращается у Стагирита в платоновский «театр теней». Природа, по Аристотелю существует реально, объективно и вечно, и в боге она повторяется слабо.

Глава III
ВТОРАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИЛИ ФИЗИКА

Первая философия не единственная наука, изучающая сущее. Этим занимаются и другие науки. Но они, будучи «частными», исследуют ту или иную «часть его», «то или другое бытие», «какую-нибудь отдельную область» и «не дают никакого обоснования для сути предмета» (22, 58; 107). Таковы математика и физика, или «вторая философия».

Математика. Если первая философия рассматривает прежде всего и главным образом неподвижные и обособленные от материи предметы, первые сущности, формы, то «у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи» (там же, 108). Аристотель различает «общую математику» и геометрию и астрономию. Последние занимаются отдельными областями сущего, тогда как «общая математика имеет отношение ко всем». Мысль об универсальности математики не получила, однако, развития у Аристотеля.

В центре внимания мыслителя не отдельная специальная математическая проблема вроде задачи на удвоение куба, а основной вопрос философии математики — вопрос о природе числа, который он формулирует так; «Если существуют математические предметы, то они должны либо находиться в чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей (и это тоже некоторые говорят); а если они не существуют ни тем, ни другим путем, тогда они либо [вообще] не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом, [в этом последнем случае] спорным у нас будет [уже] не то, существуют ли они, но каким образом [они существуют]» (там же, 218–219). По мнению Стагирита, математические предметы не существуют ни отдельно от чувственных вещей, ни в самих чувственных вещах. Что касается первой возможности, то Аристотель говорит, «что предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и что начало вещей — не в них» (там же, 252). Этими словами заканчивается «Метафизика». Но математические предметы не существуют и в вещах. Они всего лишь определенные акциденции физических вещей, абстрагируемые умом: «[Свойства же], неотделимые от тела, но с другой стороны, поскольку они не являются состояниями определенного тела и [берутся] в абстракции, [изучает] математик» (28, 8). Как отмечал В. И.

Ленин, читая третью главу тринадцатой книги Метафизики», Аристотель решает трудности, связанные с определением предмета математики, «превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)» 29. 330).

При этом точка зрения Аристотеля — своего рода отрицание отрицания. Пифагорейцы не отделили числа от вещей, а вещи — от чисел, они наивно их отождествляли, для чего геометризировали их (зародыш аналитической геометрии); например, число 21— это треугольник с длиной сторон в шесть единиц, телесных монад, ибо из стольких монад можно сложить эту фигуру (если единицы заполнят ее сплошь). Впервые отделили числа от вещей Платон и его последователи— «академики» Спевсипп, Ксенократ и другие. Они превратили числа в самостоятельные сущности, первичные по отношению к вещам. В последний период своей деятельности Платон, как мы говорили, превращал в числа и сами идеи, и даже материю: «Материя, которая получает определения через идеи при образовании чувственных вещей и [определения] через единое при образовании идей, эта материя есть двоица [пара], большое и малое» (22, 30). Аристотель же вернул числа в вещи, но не по-пифагорейски, не путем наивного отождествления того в другого: в вещах находятся не сами числа, а такие их свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами.

Предмет физики. В отличие от первой философии, которая изучает неподвижное и от материи обособленное, и от математики, которая изучает неподвижное и необособленное, обособляемое только мыслью, физика изучает подвижное и не обособленное от материи, она «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (там же, 107–108). Физические сущности не могут существовать без материи так же, как, скажем, курносость не может существовать без носа.

С другой стороны, физические сущности в отличие от математических, подобно метафизическим, существуют самостоятельно. Поэтому Аристотель и ставил физику на второе место после метафизики («Что же касается физики, то она также есть некоторая мудрость, но не первая» — там же, 62) и говорил о ней как о «второй философии». Предмет физики — природа, а «природа есть [только] отдельный род существующего» (там же).

Природа. Древнегреческое «фюзис» (природа) динамично. В словаре философских терминов Аристотель отмечает, что о

природе говорится в шести значениях. Это и 1) возникновение рождающихся вещей, и 2) то основное в составе вещи, из чего вещь рождается, и 3) источник первого движения каждой из природных вещей, и 4) тот основной материал, из которого или состоит, или возникает какая-либо из вещей, т. е. материя. Кроме того, по Аристотелю, природа есть 5) форма и 6) сущность. Подытоживая, Аристотель говорит, что «природою в первом и основном смысле является сущность, а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе, как таковых» (там же, 82). Что касается материи, то она является природой лишь постольку, поскольку способна определяться через сущность.

Вопрос о том, что такое природа, разбирается и в «Физике». Там философ прежде всего отличает естественное от искусственного, созданного человеком, и говорит, что «природа есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, по себе, а не по совпадению» (25, 23). Аристотель здесь четко различает материалистическое и идеалистическое понимание природы: «Она есть первач материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения» и «она есть форма и вид согласно понятию» (там же, 24). Аристотель подчеркивает, что «природа двояка: она есть форма и материя», или «природа двояка: с одной стороны, как материя, с другой — как форма» (там же, 26; 37). Однако философ не удерживается на позициях даже дуализма и склоняется к идеализму, говоря, что все же «скорее форма является природой, чем материя», «форма есть природа» (там же, 25). Идеалистическое истолкование природы Аристотелем еще более отчетливо сказывается в его учении о физической целесообразности.

Телеология в природе. Форма связана, как известно, с целью. Цель и источник движения — внешние причины, а форма и материя — внутренние. Цель — это форма, которая еще должна стать внутренне присущей вещи, форма — это цель, которая уже стала внутренне присущей вещи. Аристотель рассматривает природу органицистски: это как бы единый живой организм, где «одно возникает ради другого». Он утверждает, что «трудно решить, что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что «так лучше»», что «имеется причина «ради чего" в том, что возникает и существует по природе», так что «природными существами являются все те, которые двигаются непрерывно под воздействием какого-то начала, либо начала в них самих доходят до известной цели» (там же, 35; 36; 37). Правда, приводимые Аристотелем примеры касаются в основном лишь живой природы (как флоры, так и фауны) и характеризуют

скорее целесообразность строения и деятельности особи как таковой, чем целесообразность взаимоотношений между особями одного и того же, а тем более разных видов. Но в принципе Аристотель все это допускает, как допускает он и целесообразность в отношениях между живой и неживой природой. Дождь, например, по его мнению, идет для того, чтобы рос хлеб. И не прав тот, кто думает, что данная цепь явлении самопроизвольна и означает лишь совпадения. Испарения не случайно поднимаются вверх и, охладившись, падают дождем. Но отрицая случайности и самопроизвольности, Аристотель подчиняет их целесообразности.

Случайность и самопроизвольность. Назвав четыре причины, Аристотель беспокоится, не упустил ли он что-нибудь, ведь другие философы называют в числе причин также случай и самопроизвольность. У этих философов «сами собой возникают вихрь и движение, разделяющие и приводящие в данный порядок вселенную» (там же, 30). По-видимому, имеются в виду Левкипп и Демокрит. Стагириту известны и мнения, отрицающие случайность. При этом он ссылается на какое-то «древнее изречение» и на высказывания некоторых философов о том, что для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности и случаю, имеется определенная причина (здесь, по-видимому, Аристотель опять имеет в виду Левкиппа и Демокрита, но их учение не о возникновении мира, а о происходящем в мире).

Аристотель подчеркивает объективность случайности. Он ссылается при этом на обыденное сознание: «Все говорят, что одно возникает случайно, другое не случайно» (там же). Философ согласен с тем, что все имеет свою причину. Но причина причине — рознь. Есть «причина сама по себе» и есть «причина по совпадению», и «причина по себе есть нечто определенное, по совпадению — нечто неопределенное, так как в одном предмете может совпадать бесконечно многое» (там же, 31). Поэтому далеко не все существует необходимым образом. Аристотель выступает против того, что позже получило название «фатализм». Философ определяет случайное как «то, что, правда, бывает, но не всегда и не необходимым образом, а также и не в большинстве случаев» (22, 193). Признавая объективность случая, Аристотель вместе с тем подчиняет его целевой причине. Случайность оборачивается у него непреднамеренностью. «Непреднамеренность — это случайная причина в… группе целесообразного» (там же, 193). Когда что-то происходит по совпадению «с явлениями, возникающими ради чего-нибудь, тогда и говорят «самопроизвольно» («само собой») и «случайно»»

(25, 31). Поэтому «и случай и самопроизвольное… суть причины по совпадению для событий, не могущих возникать прямо и по большей части, и притом таких, которые могут возникнуть ради чего-нибудь», короче говоря, «случай есть причина побочным образом» (там же, 32–33). Например, человек, если бы он знал, пришел бы ради получения денег, чтобы взыскать долг, но он пришел не ради этого, однако для него приход и получение денег совпали.

Итак, Аристотель не считает, что случайное и самопроизвольное — некая самостоятельная причина, достойная включения в список четырех первоначал сущего, а тем более заменяющая и вытесняющая если не все эти причины, то некоторые из них. Он говорит, что «ничто случайное [привходящее] не стоит впереди того, что берется в своей собственной природе… это применимо и к причинам. Если поэтому непреднамеренность и самодвижение выдвигаются как причина вселенной, то впереди их в качестве [такой] причины стоят разум и природа» (22, 194), или «самопроизвольное и случай есть нечто более второстепенное, чем разум и природа; таким образом, если даже в очень большой степени причиной устройства мира была самопроизвольность, необходимо все-таки, чтобы прежде разум и природа были причинами как многого другого, так и этой вселенной» (25, 34)[8].

Непреднамеренность и самопроизвольность. До сих пор о непреднамеренности и самопроизвольности говорилось как о чем-то едином. Теперь вслед за Аристотелем различим их.

Самопроизвольное — род, а случайное (непреднамеренное) — вид: все случайное в то же время самопроизвольно, а последнее не всегда случайно. Аристотель поясняет: «Мы говорим «самопроизвольно» или «само собой» относительно событий, происходящих прямо ради чего-нибудь, когда они происходят не ради случившегося и причина лежит вне» (там же, 33). Самопроизвольность свойственна и неодушевленным предметам, и живым существам, например детям, т. е. тем, кто, совершая целенаправленные действия, не обладает способностью выбора. Поэтому случайность — это нечто большее, чем самопроизвольность: мы говорим «случайно» о событиях, которые происходят как бы сами собой с существами, обладающими способностью выбора. Таким образом, «случай есть причина по совпадению для событий, происходящих по предварительному выбору цели» (там же, 32).

Необходимость. В аристотелевском словаре философских терминов о необходимости говорится в трех значениях: это 1) условие, без которого невозможна жизнь или благо; 2)

насильственное принуждение, идущее наперерез естественному влечению; 3) то, что не может быть иначе. Последнее определение включает в себя и два первых. Разновидностью того, что не может быть иначе, Аристотель считал логическую необходимость — доказательство. В полном смысле необходимы только «вечные и неподвижные вещи». В «Физике» при истолковании необходимости философ колеблется между материализмом и идеализмом. Он говорит, что «в явлениях природы необходимость есть так называемая материя и ее движения» (там же, 39). Эту материальную необходимость он противопоставляет целесообразности, связывая последнюю с понятием: «Необходимость заключена в материи, а «ради чего» — в понятия», которому присуща также своя необходимость: «Может быть, и в самом понятии имеет место необходимость» (там же, 38; 39).

Дело физика. Казалось бы, для физика наибольшее значение должны иметь материальная и движущая причины, поскольку физическая сущность вещественна и подвижна. Однако Аристотель полемизирует с теми, кто, исходя нз того, что говорили древние (например, Эмпедокл и Демокрит), думают, что «дело физика — материя». Стагирит считает, что физик, изучая природу, должен искать в ней все четыре причины: «Физику надлежит знать обо всех (причинах. — А. Ч.) и, сводя вопрос «почему» на каждую из них — материю, форму, движущее начало и цель, он ответит как физик» (там же, 34). Более того, физик должен отдавать предпочтение целевой Причине перед материальной, он говорит об обеих, но «больше же о причине «ради чего», ибо она является причиной определенной материи, а не материя причиной определенной цели» (там же, 39). Телеология лежит у Аристотеля и в основе определения движения как изменения вообще.

Определение движения как изменения вообще. Выше говорилось, что понимание диалектики возможности и действительности позволяет Аристотелю определить в самом общем виде движение как изменение вообще: «Движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это — возможное» (22, 195). Эта тема подробно разбивается в «Физике». Там говорится, что «движение есть энтелехия (т. е. осуществление. — А.Ч.) существующего в потенции (т. е. в возможности. — А. Ч.)» (25, 41). Аристотель придает большое значение познанию движения: «Незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы», ибо «природа есть начало движения и изменения» (там же, 40). Итак, «движение есть энтелехия возможного, поскольку оно возможно»,

«энтелехия подвижного, поскольку оно ПОДВИЖНО" (там же, 42; 43).

Виды изменения (движения). Аристотель говорит, что «все изменяющееся изменяется всегда или в отношении сущности, или количества, или качества, или места» (там же, 40–41). С другой стороны, «не существует движения ни сущности, ни отношения, ни действия и страдания, остается только движение в отношении качества, количества и места» (там же, 92). Дело в том, что в случае качества, количества и места все имеет противоположность себе (хорошее — плохое, большое — малое, дальнее — близкое), в остальных же случаях его нет. Что касается сущности, то в III книге «Физики» движение в отношении ее признается, а в V — нет. При этом в III книге движение в отношении сущности понимается как переход от наличия у предмета формы к ее лишенности у него и наоборот, а в книге V сказано, что «для категории сущности нет движения, так как ничто существующее ей не противоположно» (там же, 91). Так как проблема оформления и утраты формы, т. е. вопрос об отношении формы и материи, относится к первой философии, то мы его здесь оставим в стороне и займемся другими тремя бесспорными видами движения. «Движение в отношении качества, — пишет философ, — мы назовем качественным изменением; это наименование является общим для обеих противоположностей… Движение в отношении количества не имеет общего названия, в частности же рост и убыль. Движение в отношении места не имеет ни общего, ни частного названия; назовем его перемещением» (там же, 92). Аристотель при этом подчеркивает, что качественное изменение — это изменение в пределах одной и той же формы.

Бесконечное. Большое внимание Аристотель уделяет проблеме бесконечного. Он указывает пять оснований, исходя из которых люди приходят к идее бесконечного: «…из времени (ИБО оно бесконечно), из разделения величин (ведь и математики пользуются бесконечным); далее, что только таким образом не иссякнут возникновение и уничтожение, если будет бесконечное, откуда берется возникающее. Далее, из того, что конечное всегда граничит с чем-нибудь, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы оно всегда граничило с другим. Но больше всего и главнее всего— что доставляет для всех затруднение-на том основании, что мышление не останавливается» (там же, 46). Проблема бесконечного, таким образом, выходит за пределы физики, ибо бесконечное существует и в области математики, и в области мысли. Поэтому «может ли находиться бесконечное в вещах математических, и в

мыслимых, и не имеющих величины- это относится к общему исследованию вопроса», — говорит Аристотель в «Физике» (там же, 48). Такого общего исследования проблемы бесконечного мы в «Физике» не находим. Аристотель подчеркивает, что здесь ведется рассмотрение чувственных предметов, обладающих величиной, движением и существующих во времени. А «так как наука о природе имеет дело с величинами, движением и временем, каждое из которых необходимо должно быть или бесконечным, или конечным… то будет уместно, ведя исследование о природе, рассмотреть вопрос о бесконечном, существует ли оно или нет и. если существует, что оно такое» (там же, 45), поэтому теоретическое рассмотрение бесконечного является вполне подходящим для физики. Однако и в «Физике» Аристотель все-таки выходит за пределы собственно физического аспекта проблемы. Он говорит не только о величине, но и о числе, а это уже математическая сторона бесконечного.

Аристотель подчеркивает трудность проблемы бесконечного, так как «много невозможного следует и за отрицанием его существования, и за признанием» (там же, 47). Говоря о бесконечном, нужно выяснить, является ли бесконечное началом (ведь так думали некоторые философы), или сущностью, или же свойством, акциденцией сущности. Ведь пифагорейцы и Платон видели в бесконечном сущность, а физики, полагая, что бесконечное имеет носителя (воду, воздух и т. п,), видели в нем свойство, акциденцию, т. е. вопрос состоит в том, существует ли бесконечность, или бесконечное. Далее, бесконечное — это то, что в принципе по своей природе «непроходимо», но под бесконечным можно понимать и то, что, «будучи проходимо по природе, в действительности не имеет конца прохождения или предела» (там же). Для физика же необходимо выяснить прежде всего вопрос: «Может или не может… существовать бесконечное чувственно воспринимаемое тело?» (там же, 49). Такое бесконечное Аристотель называет действительным, актуальным. Как видим, философ, говоря о бесконечном, применяет свой излюбленный методологический прием: рассматривает предмет в двух аспектах — в возможности и в действительности. Это означает, что нужно говорить и об актуально бесконечном, и о потенциально бесконечном.

Итак, существует ли актуально бесконечное, т. е. существует ли пространственно бесконечное чувственно воспринимаемое тело? На этот вопрос следует отрицательный ответ: «Бесконечное тело не существует актуально» (там же, 51), а так как с телом связана величина, то отрицается и актуально бесконечная величина. То, что «немыслимо бесконечному существовать как

актуальное», доказывается многими аргументами. Отметим лишь один из них: если бы существовало бесконечное по величине физическое тело, то «любая часть, взятая от него, будет бесконечным» (там же, 47) {как часть воздуха — воздух, так и часть бесконечного — бесконечное). Но отрицание актуальной бесконечности не означает у Аристотеля отрицания бесконечности вообще, ибо «много невозможного получается, если не признать бесконечности вообще» (там же, 51): тогда и для времени будет какое-то начало и конец, и величины не будут делимы, и число не будет бесконечным. Так что, делает вывод Аристотель, «в известном отношении бесконечное существует, в другом нет» (там же). Бесконечность существует потенциально. Так существует прежде всего величина. «Что величина не может быть бесконечной актуально, об этом уже сказано, но путем разделения она существовать может… остается, таким образом, бесконечное в потенции* (там же, 51–52). Но эта потенция не потенция ста-туи, которая может стать и действительностью. Потенциально бесконечное никогда не может стать актуально бесконечным, «бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда будет конечным, но всегда разным и разным» (там же, 52). Бесконечное Аристотель принимает как процесс.

Стагирит различает бесконечное величины и числа. Величина чувственно воспринимаема, число мыслимо. Число — это множество. Мысль всегда можно обратить в направлении к большему множеству. Но по отношению к величине мысль бессильна, ибо величина — это то, что присуще чувственному телу, которое мыслью не создается. Число имеет предел в направлении к наименьшему (не может быть числа меньше единицы), но не в направлении к наибольшему. Величина же имеет предел в направлении к наибольшему, но не в направлении к наименьшему. В направлении к большему число всегда превосходит любое множество единиц, величина же в направлении к меньшему превосходит все своей малостью. Итак, величина всегда есть нечто чувственно воспринимаемое, она неотделима от чувственных предметов, она непрерывна; непрерывное же делится до бесконечности, точнее, непрерывное бесконечно делится, а в направлении к большему бесконечной величины нет, ибо тогда было бы актуально бесконечное. Итак, «величина не может быть бесконечной актуально… но путем разделения она существовать может» (там же).

Аристотель противопоставляет бесконечное целому и законченному. Поскольку бесконечное есть процесс, то оно всегда незаконченно. Не может быть бесконечного числа, а может быть

число больше данного. Бесконечное число нельзя счислить. Если бы оно было счислимым, то можно было бы пройти до конца и бесконечность. Целое и законченное — это то, вне чего ничего нет. Аристотель дает диалектическое, процессуальное понимание бесконечности: «То, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» (там же, 53). Таким образом, бесконечное — это лишенность целостности, это материя, оно не объемлет, а объемлемо формой— оно непознаваемо и неопределенно (см. там же, 54).

Выводы Аристотеля. Анализируя те пять оснований, исходя из которых люди приходят к идее бесконечности, философ делает следующие выводы: 1) время действительно бесконечно. По лишь в смысле прибавления все нового при исчезновении старого, смене, т. е. время бесконечно, как всегда иное. Как говорилось выше, взятое всегда будет конечным, но всегда разным и разным. То, что ушло в прошлое, исчезло, прибавляется все новое время и тут же исчезает в прошлом. 2) Что касается разделения величин, то в данном случае есть только потенциальная бесконечность, в этом смысле и время бесконечно, поскольку оно есть величина. Все величины бесконечны в смысле неисчерпаемости их деления, но это не делает их, как думал Зенон, бесконечно большими величинами (т. е. Аристотель подходит к мысли, что бесконечная сумма бесконечно малых величин есть конечная величина). 3) Источнику возникновения для того, чтобы не иссякнуть, не обязательно быть бесконечным. Он может быть неиссякаемым и в то же время конечным, для этого достаточно круговорота, когда возникшее, погибая, дает начало новому возникновению. 4) Не всякое ограничение тела предполагает наличие чего-либо за его пределами, и это, следовательно, не доказывает существования бесконечности, в данном случае — актуально бесконечного пространственного тела. 5) Наконец, не все то, что мыслимо, есть в действительности, и, хотя мы можем мыслить бесконечное число как не неимеющее предела в направлении к наибольшему, это не значит, что бесконечное существует в действительности.

Место. Вспомним четвертый аргумент в пользу существования бесконечного: конечное всегда граничит с чем-либо, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы оно всегда граничило с другим. Но, возражает Аристотель, о границе можно говорить двояко: это и граница самого тела, и граница объемлющего тела. Что мы назовем местом? Местом нельзя назвать границу самого тела, его форму (внешнюю), ибо форма тела, его внешняя граница, от него неотделима, а место отделимо, ведь предмет, не изменяя своей формы, перемещается в пространстве, т. е. изменяет свое место.

Место есть граница объемлющего тела: «Место есть первое, объемлющее каждое тело» (25, 59). Применительно ко Вселенной это означает, что она не имеет места, она нигде не находится, ибо ее ничто не объем-лет, у нее нет границы объемлющего тела. Поэтому мы можем мыслить ее границу, не мысля того, что находится за ее пределами. Бессмысленно говорить о том, что находится за пределами Вселенной, о ее месте в этом запредельном. Так что можно иметь границу и быть нигде и ни в чем. В свете этого Аристотель решает апорию Зенона, которая гласит, что если тело находится в пространстве, то и пространство должно быть в своем пространстве, и так до бесконечности. Аристотель возражает Зенону, говоря, что это верно лишь в том смысле, что тело, которое является местом для заключенного в нем тела, объемля его, само может быть в каком-то месте. Но это только в том случае, если и это объемлющее тело в свою очередь что-то объемлет (пример-наши «матрешки»). Но бесконечности здесь нет. В конце концов получается конечное тело, которое ничем не объемлется. Оно вне места. И оно не требует запредельного.

Пустота. Существует ли пустота, т. е, место, в котором ничего нет? Многие, отмечает Аристотель, считают необходимым допустить существование пустоты, раз есть движение (атомисты); те же, кто отрицает пустоту, приходят и к отрицанию движения (Мелисс). Те и другие не правы: движение есть, но пустоты нет. Для движения нет необходимости в пустоте; все движется в круговороте, уступая друг другу место. Не говорит о существовании пустоты и уплотнение, ведь око возможно и вследствие вытеснения того, что разделяло частицы в редком. Вообще говоря, плотное и редкое — одно и то же, ибо материя их едина. С другой стороны, признание пустоты, утверждает Аристотель, порождает массу трудностей. Ведь в пустоте нет ни верха, ни низа, нет оснований для движения тела в ту, а не другую сторону, а следовательно, нет «движения по природе», т. е. движения тела в свое «естественное место». Но все эти трудности на самом деле мнимые, они связаны с ложными представлениями Аристотеля о природе. Стагирит, конечно, неправильно учил о том, что есть «естественные места» и движения «по природе» (все легкое и огонь стремится вверх потому, что там их «естественные места», а тяжелое — вниз, потому что их «естественные места» внизу; поэтому Земля находится в центре космоса), а также движения «против природы», т. е. насильственные движения, когда тела выводятся из своего «естественного места» (например, когда мы поднимаем тяжелое тело). Здесь, конечно, можно при желании увидеть

предвосхищение идеи о потенциальной энергии и даже общей теории относительности Эйнштейна (как делают неотомисты, стремящиеся реабилитировать Фому Аквинского, а тем самым и Аристотеля). Но все это было бы модернизацией. В действительности же учение Аристотеля о естественных и насильственных движениях и естественных местах надолго затормозило развитие физической мысли.

Время. Движение связано не только с пространством, но и с временем. Аристотель много внимания уделяет философии времени. Он подчеркивает трудность проблемы. В каком смысле время существует? Да и существует ли оно? «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, — говорится в «Физике», — можно предположить на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если она только существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы и ее части, или все, или некоторые, а у времени, которое делимо, одни части уже прошли, другие только будут, и ничто не существует» (там же, 76).

Аристотель рассматривает время через движение. Время не есть движение, но оно не существует без движения и изменения. Поэтому вечные сущности (бог, формы как таковые) — вне времени. Во времени находится «асе гибнущее и возникающее, и вообще все вещи, которые иногда существуют, иногда нет, должны находиться во времени» (там же, 83). Время не есть движение, потому что движения идут одни быстрее, другие медленнее, время же течет везде равномерно. «Время — мера движения». Но и само время измеряется движением. Но мерой времени является не всякое движение, а лишь равномерное круговое движение небесной сферы, «круг времени». Но там, где есть мера, есть и число. Поэтому время есть число непрерывного движения, «время не есть движение, а является им постольку, поскольку движение имеет число» (там же, 78–79). Следовательно, оно считаемо. Но считаемого нет без считающего. «Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время…» (там же, 86). Остается неясным, что это за душа? Ведь у Аристотеля нет души космоса, как у Платона. Стагирит далее правильно замечает, что время — причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само же оно ничего не производит и не губит, но все

возникает и погибает во времени.

Проблема настоящего времени. Диалектика времени достигает у Аристотеля своей кульминации в проблеме «теперь», т. е. настоящего времени. Здесь Аристотель поднимается до высот диалектики и чуть ли не уподобляется Гераклиту, изменяя своей логике. Является ли «теперь» частью времени? Всегда ли «теперь» одинаково, тождественно себе, или оно всякий раз разное? Связывает ли «теперь» прошлое и будущее или же разделяет их? Делимо ли «теперь»? Есть ли в «теперь» движение? А если нет движения, то есть ли в нем покои? Куда исчезает «теперь»? И вообще что такое «теперь»?

«Теперь», говорит Аристотель, это не часть времени, ибо частью измеряется целое, но «теперь» не измеряет время, и время не слагается из «теперь». «Теперь» — это «крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого» (там же, 10). «Теперь» — это граница. Оно и связывает прошлое и будущее, и разделяет их, но разделяет потенциально. Поскольку «теперь» разделяет, оно иное, разное; поскольку связывает, оно всегда тождественно самому себе. «Время и непрерывно через «теперь», и разделяется «теперь»» (там же, 79–80). «Теперь» неделимо. Если бы оно было делимо, рассуждает Аристотель, то в будущем была бы часть прошедшего, а в прошедшем — часть будущего, ибо там, где пройдет раздел, и будет граница прошедшего и будущего. Наконец, в «теперь» нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело находится в одном и том же состоянии и теперь и прежде; по одному же моменту мы судить не можем, движется тело или покоится, ибо оно там ни движется, ни покоится. С этой точки зрения Аристотель опровергает апорию Зенона «Стрела».

Аристотель ой апориях Зенона. Апории Зенона, касающиеся движения, нам как раз и известны только от Аристотеля из его «Физики», где он их формулирует и опровергает. Первую апорию Зенона — «Дихотомия» («Разрубание надвое») — Аристотель формулирует так: «Перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца-» (там же, 119), т. е сначала до половины, потом до половины половины и т. д. Суть этой апории в утверждении, что движение невозможно, ибо двигающееся тело должно коснуться бесконечного множества точек в конечное время. Согласно же Аристотелю, время так же интенсивно бесконечно (через деление), как и пространство, поэтому, так же как траектория тела в пространстве распадается при бесконечном (в возможности, разумеется) делении на бесконечное число частей, так и время распадается на бесконечное число моментов, а потому «бесконечного в количественном отношении (т. е.

актуально бесконечного. — А. Ч.) нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного, согласно делению (т. е. потенциально бесконечного. — А. Ч.), — возможно, так как само время в этом смысле бесконечно» (там же, 107).

Вторую апорию — «Ахиллес» — Аристотель излагает следующим образом: «Существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо следующему необходимо раньше прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество» (там же, 119–120). Аристотель считает, что это доказательство основывается на дихотомии, т. е. на делении, но не на равные половины, и опровергается, как и первое, ибо ограниченное расстояние может быть пройдено за конечное время, хотя оно и делится на все убывающие части (но ведь и время так же делится).

Третья апория — «Стрела» («Летящая стрела стоит неподвижно») — основывается на представлении о том, что время слагается из «теперь», а в «теперь» двигающееся тело неподвижно. Но время, возражает Аристотель, не слагается из «теперь», а в «теперь» нет ни движения, ни покоя. Наконец, четвертую апорию — «Стадион» — Аристотель опровергает, показывая, что мнение Зенона, будто тело тра-тит равное время на то, чтобы пройти мимо покоящегося и движущегося навстречу ему тела, так что получается, что часть времени равна его целому, нелепо, ибо Зенон не учитывает, что происходит сложение скоростей.

Вечность движения. В VIII книге «Физики» Аристотель доказывает вечность движения. Он полемизирует с Анаксагором и Эмпедоклом, первый из которых утверждал, что вначале все было неподвижно, потом нус привел первоначальную смесь частиц в движение, а второй учил, что в интервалах между господством то любви, то вражды царит покой. Аристотель полемизирует и с теми, кто отрицает движение вообще. Правда, что касается последних, он не удостаивает их особым вниманием. Утверждать, что все покоится, оставив в стороне свидетельства чувств, — это, по его мнению, «немощь мысли» (6, 142). Дело физика — исходить из природы. Поэтому более основательно Аристотель спорит с теми, кто допускает движение, но утверждает, что оно не вечно. Аристотель доказывает, что это неверно, потому что противоречиво. Движение предполагает наличие движущихся предметов. Если движение возникло, то или предметы возникли, или они были, не двигаясь. То и другое невозможно, ибо для возникновения предметов нужно движение, и тогда получается, что движение было раньше движения; если же они покоились, то и покой должен иметь причину, ибо покой — отсутствие

движения. Кроме того, если движение имело начало во времени, то не ясно, почему оно началось именно в это время, а не в другое.

Вечность времени. Если многие допускали, что движение возникло, то время все, кроме Платона, считали вечным. И оно действительно вечно, ибо время не существует и не мыслится без «теперь», а «теперь» есть середина, а потому нужно, чтобы время было с обеих сторон, значит, до любого настоящего всегда есть прошлое. Но если вечно время, то вечно и движение, ибо время есть известное свойство движения Физическая догма Аристотеля. Сторонники положения о том, что движение существовало не всегда, выдвигают три аргумента: 1) всякое изменение конечно; 2) покоящееся поздно или рано приходит в движение и наоборот; 3) живое существо то движется, то нет. Первое, считает он, верно. Второе не есть довод. Третье неверно, ибо в живом существе всегда что-то движется. Живое существо приводится в конечном счете в движение окружающей средой. Если бы это было не так, то по закону соответствия микрокосмоса и макрокосмоса космос обладал бы самодвижением. А этого нет. Следовательно, и макрокосмос приводится в движение извне. «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (там же, 124) — это догма Аристотеля. Все движущееся движимо. Мир в целом приводится в движение неким перводвигателем, который сам неподвижен, ибо в противном случае был бы первоперводвигатель. Но перводвигатель единствен, ибо, по мнению Аристотеля, все по мере возможности следует объяснять исходя из наименьшего числа причин. Перводвигатель движет круговым движением, ибо только оно едино, бесконечно, непрерывно и совершенно. А перводвигатель не имеет ни частей, ни величины. Это бог.

Социальная природа физической догмы Аристотелн. Учение о неподвижном перводвигателе делает физику Аристотеля в большой мере догматичной. Так, чтобы сохранить эту идею, философ отрицает взаимодействие как источник движения: «Если каждая из двух частей будет двигать другую, тогда не будет первого двигателя» (там же, 152). Происхождение этой идеи ненаучное. Ее аналог — в современном Аристотелю рабовладельческом обществе. Неподвижный, но все приводящий в движение перводвигатель — это господин, само существование которого заставляет раба трудиться.

Космология Аристотеля. Учение о вечности Вселенной оборачивается учением о ее неизменности. Поэтому у Аристотеля почти нет космогонии. Космология Аристотеля ненаучна даже для его времени. Земля находится в центре Вселенной, она

шарообразна и невелика и. существуя от века, претерпевает периодические изменения (потопы и др.). Как и Земля, Вселенная имеет форму шара. За ней — перво-двигатель. Наиболее отдаленная от Земли и ближайшая к «первому двигателю» — это сфера неподвижных звезд, затем идут сферы пяти планет, ниже их сферы Солнца и Луны.

Первые формы чувственной материи — четыре стихии, они представляют собой комбинации двух из четырех элементов: теплого, холодного, сухого и влажного. Эти элементы переходят друг в друга. Из них состоит подлунный мир. Надлунный мир состоит из пятого элемента (позже в латинском «квинтэссенция» — пятая сущность). Он не смешивается с четырьмя остальными, и они с ним. В надлунном мире все совершенно, ровно, гладко, нет ни возникновения, ни разрушения — небесные тела вечны и неизменны. Там царит равномерное круговое движение. В подлунном же мире существуют все остальные виды изменения, о которых говорилось выше: возникновение и уничтожение, качественное изменение, увеличение и уменьшение, перемещение, но неравномерное и не непрерывное и не по кругу.

Ненаучность метода Аристотеля. Аристотель считал, что физика должна быть чисто умозрительной дисциплиной. Метод физики Аристотеля — аналитический. Философ расчленяет стихийно сложившиеся представления и понятия о природе, движении, времени, пространстве, случайности, необходимости и т. д. Анализ Аристотеля глубокомыслен. Он находит в этих понятиях и представлениях разные смыслы и противоречия. Он выявляет их рациональный смысл, формулирует проблемы, находит в них противоречия, иногда даже находит их решение. Но решения эти никогда не подкрепляются экспериментом. Физика Аристотеля совершенно оторвана от деятельности. У него нет и намека на экспериментальный метод. Правда, иногда Аристотель признает, что «убедиться в этом можно путем индукции», но он нигде не пытается проверить свои гипотезы, поэтому его положения остаются все же на уровне антиномий, противоречивых гипотез. У Аристотеля нет того восхождения от частного к общему и обратного нисхождения, которые мы находим у родоначальника опытной науки Нового времени Фрэнсиса Бэкона, который самим названием главного своего труда «Новый Органон» подчеркивал отличие своего метода от аристотелевского.

Физика Аристотеля не всегда была на вершине физики его времени. Стагирит не принял ни догадки пифагорейца Филолая о том, что Земля — не центр мира, ни атомизма Левкиппа—Демокрита, он остался на позициях геоцентризма (на два

тысячелетия утвердив его) и архаического представления о веществе как совокупности четырех стихий, состоящих в свою очередь из комбинации сухого, холодного, влажно-горячего (вода — влажное и холодное, земля — сухое и холодное, воздух — влажное и горячее, огонь — сухое и горячее). Физика Аристотеля подчинена его метафизике, телеологии и теологии. Но все же в активе физики Аристотеля были и немаловажные моменты — учение о вечности и несотворенности материи, движения и мира.

Глава IV
БИОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Аристотель был основателем биологии как науки. Он Организовал в своей школе изучение живой природы. В результате появилась, по-видимому, коллективная «История животных», а также «О частях животных», " Движение животных» и "О происхождении животных» — сочинения, связываемые с именем самого Аристотеля. Биология. В первой книге[9] «О частях животных» Аристотель утверждает, что живая природа представляет не менее ценный для научного исследования предмет, чем небесные тела, несмотря на то что первая преходяща, а вторые (как, конечно, совершенно неправильно представлялось Аристотелю) не подвержены возникновению и гибели. Сравнивая астрономию и биологию, Аристотель говорит, что «и — и другое исследование имеет свою прелесть» (26. 49), но небесные тела даются нам в непосредственном ощущении в гораздо меньшей степени, чем окружающий растительно-животный мир. О животных и растениях «мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними» (там же) к находимся в природном с ними родстве. Изучение живого, замечает философ, не всегда приятно, порой «нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, кости, жилы и подобные части» (там же, 51). Тем не менее в самом Аристотеле побеждает ученый, для которого высшее наслаждение — в познании независимо от того, каков предмет познания: приятен он непосредственному чувству человека или, напротив, противен, «ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувства, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (там же, 50), Поэтому изучение живой природы не является низким делом и надо подходить к нему «без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное» (там же). Аристотель удивляется тому, что созерцание искусственных изображений произведений природы нам более по вкусу, чем созерцание самих этих произведений, тогда как в первом случае мы не можем познать причины этих произведений природы, а во втором можем, ибо мы имеем перед собой не мертвые их изображения, а их самих. Такое положение вещей Аристотель называет «странным и противоречащим рассудку». Мыслитель

подчеркивает, что при изучении произведений природы надо по мере возможности стараться ничего не упускать: «Не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто достойное удивления» (там же). Аристотель вспоминает слова, с которыми обратился Гераклит к прибывшим к нему чужеземцам, когда они замешкались на пороге, удивленные тем, что застали философа греющимся у очага своей жалкой хижины. Видя их замешательство, Гераклит сказал, что «и здесь обитают боги». По Аристотелю же, эти слова относятся ко всем, пускай самым незначительным, проявлениям живой природы, так что червяк не менее божествен, чем Сириус. Аристотель, конечно, прав: самые, казалось бы, незначительные, ничтожные живые организмы играют порой роль куда более важную, чем звезды.

Телеология. Однако Аристотель находит природное и прекрасное не в материи, из которой состоят живые существа (она-то как раз и вызывает отвращение), а в той целесообразности, которая присутствует во всех без исключения произведениях живой природы, причем в них ««ради чего» и прекрасное проявляется в еще большей мере, чем в произведениях искусства» (там же, 35). Целесообразно не только строение растений и животных, но и их деятельность. Они достигают зрелости, проходят через различные стадии роста и развития и воспроизводят себя в потомстве. В этом процессе осуществляются определенные намерения природы, например цель и намерение желудя состоят в том, чтобы стать хорошим дубом. В целом представления Аристотеля верны. Живые существа действительно устроены целесообразно, т. е. так, что все их части и функции подчинены одному: сохранению индивида путем его постоянного взаимодействия и обмена веществом с окружающей средой. Однако ссылки на целесообразность в подавляющем большинстве подменяют у Аристотеля научное исследование и служат идеализму, из факта целесообразности живой природы делается вывод о наличии в мироздании сверхъестественного творца, дающего «разумное основание» для всего сущего — его творения. Биология превращается в телеологию, а телеология — в теологию.

Определение жизни. Хотя принцип целесообразности Аристотель как будто бы распространяет на все мироздание, он не гилозоист. Как он пишет в произведении «О душе», «из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет»; жизнью он называет «всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нем самом» (35, /, 394).

Происхождение жизни. В вопросе о происхождении жизни

Аристотель придерживался теории самопроизвольного зарождения. Не только насекомые, но и такие животные, как рыбы, моллюски, черви и т. п., могут, по его мнению, возникать из морского ила и гниющего вещества. Остальные же животные возникают из семени животных одного с ними вида. Благодаря авторитету Аристотеля мысль о самопроизвольном зарождении простейших животных привилась и настолько укоренилась в науке, что биологам даже в прошлом веке приходилось доказывать на опытах, что жизнь всегда происходит из яйца.

Классификация животных. В биологии Аристотель является отцом зоологии, а не ботаники (отцом которой был Теофраст). В биологических (точнее — зоологических) работах Аристотеля упомянуто и описано более пятисот видов животных — цифра для того времени громадная. В центре внимания Аристотеля вид, а не особь и не род, ибо для мыслителя реально существует только вид, тогда как отдельные особи менее реальны либо наделены несущественными, привходящими отличиями, имеющими начало в материи и случае, а род и вовсе не существует реально. Это абстракция, содержащая в себе совокупность существенных признаков, присущих всем видам данного рода… Аристотелю принадлежит первая в истории науки классификация и систематизация животных. Он делит их на два больших класса: животные с кровью и животные без крови (первые приблизительно соответствуют позвоночным, вторые — беспозвоночным). Далее животные с кровью подразделяются на пять высших родов: живородящие четвероногие с волосами (млекопитающие); яйцеродящие четвероногие, иногда безногие, с щитками на коже (рептилии); яйцеродящие двуногие с перьями, летающие (птицы); живородящие безногие, живут в воде, дышат легкими (киты); яйцеродящие (иногда живородящие) безногие с чешуей или гладкой кожей, живут в воде, дышат жабрами (рыбы). Животные без крови делятся Аристотелем на четыре рода, которые приблизительно соответствуют головоногим, ракообразным, моллюскам, насекомым. Медуз, актиний, морских звезд и губок Аристотель поставил посредине— между животными и растениями. Позднее их назвали зоофитами.

Лестница существ. В произведении «О частях животных» Аристотель пишет, что «природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным через посредство тех, которые живут, но не являются животными[10] (цит. по: 26, 137). Более развернутое изложение этого принципа, известного затем в биологии под названием «ступенеобразного расположения существ», или «лестницы существ»[11], мы находим в «Истории животных», где сказано, что «природа постепенно переходит от

предметов неодушевленных к животным, так что вследствие непрерывности скрывается граница их. Ибо за родом неодушевленных тел следует прежде всего род растений, и из них одно отличается от другого тем, что кажется более причастным жизни, род же в целом по сравнению с прочими телами кажется почти что одушевленным, а по сравнению с животными — неодушевленным. Переход от растений к животным непрерывен… ведь относительно некоторых живущих в море можно усомниться, животные это или растения… Всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими на очень малую величину» (там же, 205). Однако Аристотель вовсе не является эволюционистом. Напротив, идея эволюции — постепенного развития органических форм во времени — Аристотелю чужда. Вся его «лестница существ» существует одновременно, все формы живой природы вечны и неизменны. Они могут исчезать вследствие катастроф и появляться вновь в других местах. Тем не менее учение Аристотеля о «лестнице существ» сыграло решающую роль при возникновении самой идеи эволюции. Не удивительно, что Чарлз Дарвин сказал: «Линней и Кювье были моими богами, но все они только дети по сравнению со стариной Аристотелем».

Другие биологические открытия Аристотеля. С именем Аристотеля связывают открытие как конкретных биологических факторов, так и некоторых биологических законов. Например, жевательный аппарат морских ежей носит название Аристотелева фонаря, так как Аристотель впервые описал его. Биение сердца куриного зародыша на 3-й день насиживания впервые было замечено Аристотелем. Он же четко различил орган и функцию, связав первый с материальной причиной, а вторую — с причиной формальной и целевой. Он диалектически решал вопрос о целом и его частях: всякая часть живого организма имеет свое разумное основание в других частях и в целом, целое же неотделимо от окружающей среды. Принцип корреляции частей задолго до Кювье был с успехом использован Аристотелем, и классический пример такой корреляции-наличие рогов при отсутствии зубов в верхней челюсти — описал Стагирит. Этот принцип, по Аристотелю, является частным случаем более общего принципа экономии: природа ничего не делает напрасного и излишнего, что природа отнимает в одном месте, то она отдает другим частям. Чтобы производить сравнение между организациями животных, принадлежащих различным видам и родам, Аристотель вводит принцип аналогии — учение о частях организма, совершенно разнородных по форме, но соответствующих друг другу по назначению. Учение об аналогии

было дополнено в XIX в. гомологией— учением о частях, однородных по происхождению, по различных по функции, назначению.

Психология. Психология Аристотеля (а ему принадлежит первый в истории науки психологический трактат «О душе», так что Аристотеля можно считать и родоначальником психологии) занимает в мировоззрении этого великого мыслителя в сущности центральное место, поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с богом. Поэтому психология — и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). О психологии как части физики сказано в «Метафизике» так: «Рассмотрение души также в некоторых случаях составляет предмет физики, именно, [когда дело идет относительно] той части души, которая не бывает без материи» (22, 108), ведь, согласно определению Аристотеля, физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (там же), Но не вся душа связана с материей, а только часть ее — если бы было не так, то «тогда, кроме науки о природе, не остается никакой философии» (цит. по: 26, 39). Физика исследует душу как движущее начало, ведь физика имеет своим предметом такую сущность, в которой начало движения и покоя в ней самой. Но это не означает, что все в природе одушевлено; одушевлено лишь живое. По своему предмету психология (в своей физической части) совпадает с биологией. Обе науки изучают живое, но биология изучает его в аспекте формальной и материальной причин, а психология — целевой и движущей, а это и есть душа. Философ отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот» (там же).

Определение души. В трактате «О душе» Аристотель дает три определения души, близких друг другу, но не тождественных. Он говорит, что «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же (как форма) есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела»; что «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью»; что «душа же есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (35, /, 394; 395).

Виды души. «Лестнице живых существ» соответствует у

Аристотеля и «лестница душ». Б «Истории животных» сказано, что «всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими на очень малую величину. И то же самое в отношении жизненных действий, ибо у растений, кажется, нет иного дела, кроме как производить другие, равным образом и у некоторых животных, кроме порождения, нельзя найти другого дела, поэтому такого рода действия общи всем. Когда же приходит ощущение, жизнь их получает различие и в отношении совокупления вследствие наслаждения, и в отношении родов и вскармливания детей. Одни просто, как растения, в известные времена года производят свойственное им размножение, другие заботятся и о пище для детей; когда же вскармливание закончено, они отделяются и не имеют уже с ними никакого общения; некоторые же, более разумные н обладающие памятью, больше и более общественным образом занимаются потомками» (цит. по: 26. 205). Для нас в этом рассуждении нет ничего психологического, разве только упоминание об ощущениях. Но Аристотель понимает душу очень широко, и для него жизнь, движение (в смысле самодвижения), размножение, ощущение, не говоря уже о памяти и разумности, — все это — дело души. Там, где есть жизнь, там есть и душа. «Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, — говорит Аристотель, — что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни» (35, 1, 396), а «нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста» (там же). Поэтому наделены жизнью и одушевлены и растения, которые обладают лишь движением в смысле питания, упадка и роста, и бог, который обладает лишь умом. «И жизнь без сомнения присуща ему, — говорится в «Метафизике» о боге, — ибо деятельность разума есть жизнь» (22, 211). Все, что между растениями и богом, — а это животные и человек — обладает многими способностями. По сравнению с растением животное обладает еще и способностью ощущения. Она отличает животное от растения. Но как без растительной способности не может быть способности к ощущению, так и без способности осязания не может быть никакого другого чувства, ибо осязание— основа всех других ощущений. «Животное впервые появляется благодаря ощущению» (35, /, 397). При этом, чтобы быть животным, достаточно обладать по крайней мере чувством осязания. А кому присуще ощущение, тому присуща также способность испытывать удовольствие и печаль, приятное и тягостное, а кому это присуще, тому присуще желание: ведь желание есть стремление к

приятному. Пример желаний — голод я жажда. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. При этом тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и вес остальные способности, т. е. питание и воспроизведение (растение), ощущение и способность перемещения (животное).

Таким образом, «лестница живых существ» в психологическом аспекте имеет три ступени: 1. Первая и самая общая ступень — растительная душа, чье дело — воспроизведение и питание (воспроизведение — это минимальная причастность к божественному[12]). Растения не ощущают, их взаимодействие со средой материально. 2. У животной же души появляется способность воспринимать формы ощущаемого без его материи, и орган, в котором заключена такая способность, отсутствует у растения. 3. Человеческая душа кроме функций растительной и животной душ обладает также и разумом.

Душа и тело. Душа, как выше было сказано, — форма, энтелехия, суть бытия (потенциально по крайней мере) живого тела. Одушевленное существо — «составная сущность». Оно состоит из материи и формы. Душа неотделима от тела, она не является телом, но представляет собой нечто принадлежащее ему, а поэтому пребывает в соответствующем ей теле, и не правы те, кто думает, что одна и та же душа может пребывать в разных телах: ведь каково тело, такова и душа. Со своей стороны все живые естественные тела — орудия души, существующие ради нее. Душа же — «причина и начало живого тела» в трех смыслах: «как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (там же, 402). Такова растительная и животная душа. Что же касается человеческой души, то там картина иная.

Человеческая душа самая сложная. Она состоит из трех частей, обладая всеми функциями растительной и животной души и, кроме того, специфически человеческой функцией — умом, мышлением, рассуждением. Что касается первых двух частей, то они, будучи энтелехией тела, от него неотделимы. «В большинстве случаев, очевидно, душа ничего ие испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» (там же, 373). Аристотель приводит примеры, доказывающие, что эмоции — не в меньшей степени функции тела, чем результат внешнего воздействия: если тело не придет в возбуждение, то большое несчастье не вызовет должной эмоции, а если тело придет в

возбуждение, то маловажное и незначительное событие вызовет душевное волнение, так что, делает вывод Аристотель, «состояния души имеют свою основу в материи» (там же). Также и «способность ощущения невозможна без тела» (там же, 434), не говоря уже о перемещении в пространстве, питании и воспроизведении себя в детях.

Все эти способности или части души — энтелехия тела. Но «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» (там же, 396). Так, Аристотель предполагает, что ум и способность к умозрению суть «иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (там же, 398). Хотя Аристотель и замечает, что относительно этих способностей еще не ясно, существуют ли они отдельно и независимо от тела или нет, он не находит разумного основания для того, чтобы считать, что ум соединен с телом. Если бы ум был связан с телом, рассуждает Аристотель, то он обладал бы каким-нибудь определенным качеством (например, был бы холодным или теплым) и имел бы какой-нибудь свой орган, как имеет свой орган способность ощущения, «но ничего такого нет». Здесь Аристотель оказывается не на уровне научных достижений даже предшествующего ему времени. Ведь еще пифагореец Алкмеок считал органом мышления мозг, даже Гомер определял орган мышления, правда неправильно, видя его в диафрагме. Аристотель же голословно отрицает наличие для мышления телесного органа. Мышление, утверждает он, не энтелехия тела, т. е. не осуществление, не функция какого-либо телесного органа. Оно автономно.

Четкую структуру человеческой души мы находим в «Этике». Там человеческая душа разделена на две главные части: разумную и неразумную, последняя же — на растительную и страстную (стремящуюся, аффективную; напомним, что у Аристотеля ощущения тесно связаны со способностью стремления). Разумная часть души распадается на рассудок и собственно разум, иначе говоря, на практический и теоретический разум. Практический разум должен властвовать над страстной частью души, которая разумна лишь в той степени, в какой она повинуется разуму. Теоретический же, созерцательный разум (или «созерцающий ум» — в «О душе»), который «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться» (там же, 442), не имеет отношения к аффективной части души. Между тем именно эта последняя, полная стремлений, движет душой. Движет и практический ум, т. е. «ум, размышляющий о цели, то

есть направленный на деятельность». От созерцающего ума он отличается «своей направленностью к цели» (там же). При этом ум всегда правилен, а стремления не всегда. Теоретический же разум — это чистый субъект познания. Он делится Аристотелем на «ум, который становится всем», и на «ум, все производящий», что позднее было названо соответственно пассивным и активным интеллектом. Здесь мы уже переходим в область теории познания, гносеологии.

Гипотеза Нуйснса. Согласно Нуйенсу, Аристотель в вопросе о взаимоотношении тела, души и ума прошел три этапа, которые приходятся соответственно на три периода деятельности философа (см. выше). Сначала Аристотель учил, что ум присущ душе, а душа антагонистична телу, как бессмертное — смертному. Затем что душа есть жизненная сила, которая находится в теле и связана с ним особым органом, и что она присуща всем живым существам (именно в этот период Аристотель создает свои биологические труды), однако ум он начинает отделять от души. Наконец, Аристотель истолковывает душу как энтелехию тела; такая душа не бессмертна, она возникает и погибает вместе с телом, зато ум (нус) совершенно отделяется от души, как нематериальный и бессмертный.

Глава V
ГНОСЕОЛОГИЯ, ЛОГИКА, НАУКОУЧЕНИЕ

Специальных работ по гносеологии у Аристотеля нет. Но о познании он говорит везде: и в метафизических, и в физических, и в психологических, я в логических своих сочинениях, и даже в трудах, посвященных этике и политике.

Гносеология. Вопрос о познаваемости мира не является для Аристотеля дискуссионным. Читая сочинения древнегреческого мыслителя, В. И. Ленин отмечает, что у Аристотеля «нет сомнения в объективности познания», что, напротив, для этого философа характерна «наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективность познания» (3, 29, 326). В самом деле, «Метафизика» Аристотеля открывается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию». Любознательность — прирожденное свойство людей, общее у них с животными. Уверенность Аристотеля в познаваемости мира зиждется на его убежденности в том, что мир человека и мироздание едины, что формы и законы бытия и мышления в своей сущности тождественны и имеют один и тот же источник. Опровержение скептицизма. Хотя понятия «скептицизм» у Аристотеля нет, по существу, однако, он его опровергает. Скептика можно увидеть в том человеке, о котором Стагирит говорит, что «тот ничего не принимает за истинное» (22, 68). Интересно, что философ опровергает мнение такого человека с позиций обыденной, как мы бы сейчас сказали, практики. По мнению Аристотеля, «на самом деле подобных взглядов не держится никто», в том числе и тот, кто их высказывает. Действительно, спрашивает Аристотель, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он прямо утром не направляется в колодезь или пропасть, но проявляет осторожность, следовательно, ему не все равно, упадет ли он в колодезь или нет. Значит, такой человек понимает, что одно для него лучше, а другое хуже. Значит, не все в одинаковой мере истинно. Ведь не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает четыре за тысячу. А раз они заблуждаются неодинаково, то, значит, один из них заблуждается в меньшей степени и, следовательно, более прав, чем другой. Значит, и не все одинаково неистинно, а одно более неистинно, чем другое. Значит, «другое» более истинно, чем первое. Эти «более» или «менее», говорит Аристотель, существуют в самой природе вещей. А если всегда какое-либо суждение более

истинно, чем другое (например, более истинно сказать, что четыре— это пять, чем то, что четыре — это тысяча), то, даже если нет ничего истинного самого по себе, тезис о том, что нет ничего истинного в том смысле, что все одинаково ложно, опровергнут.

Оборотной стороной этого тезиса является положение «все истинно». Это положение у Аристотеля уже связывается с именем известного софиста Протагора. И тот и другой тезис, подчеркивает Аристотель, тесно связаны. Они оба одинаково верны или неверны. Если неверно, что все ложно, то неверно и то, что все истинно, и наоборот. Если допустить, что все одинаково истинно, то получается, что истинно все то, что приходит человеку на ум и что ему представляется. Но разным людям об одном и том же предмете может прийти на ум и представиться нечто прямо противоположное. И это тоже, согласно Протагору, истинно, т. е. все должно быть вместе истинным и ложным. Скептицизм вытекает, утверждает Аристотель, из неприятия первоаксиомы, о которой говорилось выше, из допущения, что одно и то же может и существовать, и не существовать. Однако само доказательство этого допущения должно, коль скоро оно имеет какую-либо логическую силу, предполагать истинность не этого допущения, а противоположного, т. е. первоаксиомы самого Аристотеля. Да и обыденная практика говорит против такого допущения. На практике мы с необходимостью различаем, что это — человек, а это — не-человек, что это сладкое, а это не-сладкое. Следовательно, одно и то же не может быть человеком и не-человеком, сладким и не-сладким.

Опровержение субъективного идеализма. Аристотель выступает не только против скептицизма, но и против субъективного идеализма (хотя такого термина у него, разумеется, также нет). Субъективный идеализм берет, как известно, за основу существующего ощущение, представление, сознание отдельного индивидуума, субъекта. Он отрицает, что вне ощущений находятся реальные, независимые от человека предметы, которые действуют на наши органы чувств и вызывают в нас определенные ощущения. У Аристотеля мы находим следующее опровержение данного положения: «Вообще, если существует только чувственно воспринимаемое бытие, тогда при отсутствии одушевленных существ не существовало бы ничего [вообще], ибо тогда не было бы чувственного восприятия. Что в таком случае не было ни чувственно воспринимаемых свойств [как таких], ни чувственных представлений, это, пожалуй, верно (здесь мы имеем ведь [всякий раз то или другое] состояние воспринимающего [существа]); но, чтобы не существовали те

лежащие в основе предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, это невозможно. В самом деле, чувственное восприятие, само собою разумеется, не имеет своим предметом само себя, но есть и что-то другое помимо восприятия, что должно существовать раньше его» (там же, 72–73). Аристотель согласен с тем, что если бы не было одушевленных существ, то не было бы и чувственных представлений. Но с тем, что при этом не было бы предметов, вызывающих эти представления, т. е. таких, которые, как сказали бы мы теперь, существуют объективно, независимо от нашего сознания и являются источником представлений, — с этим Аристотель согласиться не может. Он выдвигает следующий аргумент: чувственное восприятие не может иметь своим предметом само себя. Само по себе чувственное восприятие пассивно, активен его предмет, первое — движимое, а второе — движущее. Поэтому предмет чувственного восприятия существует раньше самого восприятия в такой же мере, в какой движущее по своей природе предшествует движимому. Таким образом, согласно философу, мир познаваем и существует объективно, независимо от акта познания, он первичен, а познание его вторично (но крайней мере на ступени чувственного познания).

Трудности познания. Однако познать мироздание трудно. Главную трудность Аристотель видит в том, что сущность вещей не лежит на их поверхности. Стагирит различает «более явное и известное для нас» и «более явное и известное с точки Зрения природы вещей». Более известен нам и более явен для нас тот мир, который дается нам в чувственном восприятии. В его объективности и реальности Аристотель не сомневается. Но он считает, что само по себе чувственное восприятие не дает истины. Недооценка гносеологической ценности опыта — принципиальная ошибка Аристотеля. Она объясняется тем, что философ слишком резко противопоставляет Чувственный мир тому, что он называет более известным и явным с точки зрения природы вещей: это суть бытия и причины (формы) отдельных вещей и явлений, вообще первоначала и первопричины. Они являются, однако, наиболее трудными предметами познания; «Наиболее трудны для человеческого познания… начала наиболее общие: они дальше всего от чувственного восприятия» (там же,21). Итак, что ближе к чувственному восприятию, то легче познаваемо, что дальше — труднее. Об этом говорится и в одной из логических работ Аристотеля — в его «Второй аналитике»: ««Предшествующее» и «более известное» надо понимать двояко, ибо не одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное [по

природе] и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него. Всего же дальше [от него] — наиболее общее, всего ближе [к нему] — единичное, и оба они противолежат друг другу» (35, 2, 259–260). Аристотель здесь прав с точки зрения обыденного созерцания. Но он не прав, если под чувственным восприятием понимать научное, т. е. методическое и вооруженное инструментарием восприятие, расширяющее возможности простого чувственного восприятия в миллионы раз и делающее воспринимаемым то, что обычно не воспринимается. Выше мы говорили, что Аристотель описал 500 видов животных и сделал ряд удивительных биологических открытий, как частных, так и общих. Как видим, Аристотель-биолог противоречит Аристотелю — гносеологу.

Связывая основную трудность познания с познанием первоначал (ибо они наиболее удалены от чувственного восприятия), Аристотель тем не менее считал эти первоначала наиболее познаваемыми. Первая философия Аристотеля как наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин, — наука о «максимально познаваемом предмете» (5, 21). Этот Предмет постигается только мыслью, но, коль скоро мы его познали, мы познали его целиком и полностью, тогда как то, что ближе к чувственному восприятию, труднее для мысли. Первые начала наиболее трудны для познания, идущего от чувственного восприятия, но они лучше всего воспринимаются мыслью.

Основная проблема гносеологии. Мы уже выяснили, что для Аристотеля одного уровня бытия — бытия единичных вещей — недостаточно. Обоснование этого выше было гносеологическим: знание возможно только об общем, и такое знание существует, следовательно, оно должно иметь свой предмет; следовательно, помимо единичного есть другой уровень бытия— уровень сущностей. Но как возможно познание, если наука касается только общего, а существует в полном смысле слова только отдельное, единичное? С одной стороны, «ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а с другой стороны, отделение (всеобщего от единичного, отдельного. — А.Ч.) приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей» (там же, 237). Значит, пропасть, между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы? Такова основная проблема гносеологии Аристотеля. Философ уверен в познаваемости мира, и в то же время для него характерна «наивная запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного — понятия и

чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления» (3, 29, 326). Действительно, в гносеологии Аристотель колеблется между сенсуализмом и рационализмом (априоризмом). Он не может решить вопрос об отношении чувственной и рациональной ступеней познания. Аристотель не противопоставляет чувственное и разумное, как это делали Парменид и Платон. Он стремится к единству того и другого, но не достигает его.

Сенсуализм Аристотеля. Сенсуалистическая тенденция выражена у Аристотеля довольно сильно. В самом начале «Метафизики» (в первой главе первой книги) Аристотель описывает постепенное восхождение познающего субъекта к познанию общего. Оно начинается с чувственных восприятий. Значение их в том, что они «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах» (22, 20). Далее познание восходит на ступень опыта, которая обща человеку и некоторым животным. Опыт возможен вследствие повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в сознании благодаря памяти. Аристотель так определяет опыт: «Ряд воспоминаний об одном и том же предмете имеет в итоге значение одного опыта» (там же, 19). Как и чувственные восприятия, опыт дает знание индивидуальных вещей. Тот, «кто… владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается» (там же, 20). Именно с опытом Аристотель связывает практическую действенность знания: «При всяком действии… дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека… а Каллия, или Сократа, или кого-либо другого» (там же). Следующая ступень восхождения — «искусство» (технэ). Она возникает на основе опыта («опыт создал искусство»). Если опыт — знание индивидуальных вещей, то искусство — знание общего и причин, и владеющие им «люди называются более мудрыми… потому что они владеют понятием и знают причины» (там же). Далее следует ступень наук, высшая из которых — философия познает принципы. Но наука отличается у Аристотеля от искусства не по гносеологическому, а по социальному признаку.

Сенсуалистическая тенденция имеется и в других работах философа, в том числе и в его «Аналитиках». В «Первой аналитике» Аристотель говорит, что «дело опыта — доставлять начала каждого [явления]. Я имею в виду, например, что опыт в знании о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах» (35, 2, 182). Во «Второй аналитике» Аристотель указывает, что «созерцать общее нельзя без посредства наведения, ибо и так называемое отвлеченное

познается через наведение», что «первые [начала] нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (там же, 289; 346). Эти примеры можно продолжить. Аристотель причем не только говорит о роли чувственного восприятия и опыта в познании, но и пытается постигнуть их механизм.

Механизм чувственной ступени познания. Об этом говорится главным образом в сочинении «О душе». Все животные обладают чувствами, по крайней мере чувством осязания. Аристотель подробно анализирует, что такое осязание, обоняние, вкус, слух, зрение и какова их роль в познании, а также вопрос о том, как происходит чувственное восприятие. По мнению мыслителя, «относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (9, 421). В. И. Ленин высоко ценил это замечание Аристотеля. Он видел в этой мысли древнегреческого философа проявление материалистической тенденции в гносеологии. В своих «Философских тетрадях» Ленин отмечает, что это сравнение души с носком заставляет «Гегеля вертеться как черт перед заутреней и кричать но, у Аристотеля «каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи» (35, 1, 425). Это означает, что чувственное восприятие дает нам копию предметов, существующих вне сознания. «Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной» (там же, 422). Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел. Общие свойства — величина, число, единство, движение, покой — воспринимаются всеми органами чувств, особого органа для них нет.

Проблема чувственных качеств. Данная проблема была поставлена еще Демокритом, который, как известно, пришел к выводу, что чувственные качества субъективны в том смысле, что им в объективном мире соответствуют не качества самих тел и атомов, а те или иные формы атомов, например атом угловатой формы, воздействуя на язык, вызывает ощущения кислого. Аристотель решает эту проблему по-своему, прибегая к своему обычному приему: он различает действительное (акт) и возможное (потенцию). Так, черное существует независимо от зрения, но потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это относится ко всем чувственным качествам. Мед потенциально сладок, актуально сладким он становится тогда, когда мы его едим и т. п. (см. там же, 426–427).

Принижение чувственного знания. Однако, хотя чувства дают

нам адекватное знание единичного чувственное знание принижается Аристотелем

Он, как было уже сказано, не понимает его значения. То, что без этого знания невозможно действие, для Аристотеля ничего не значит. Он говорит, что «чувственное восприятие общо всем, а потому это вещь легкая, и мудрости в нем нет никакой» (22, 21). Единичное преходяще, случайно, хаотично, и наука его познать не может. Ведь «всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев» (там же, 193), «предмет науки — необходимое» (17, 109). Наука познает общее.

Рационализм. Откуда же берется знание общего? Конечно, если абсолютизировать сенсуалистическую тенденцию Аристотеля, то можно сказать, что знание общего — это обобщение знания единичного, что знание общего возникает из опыта в результате, абстрагирующей работы мышления. Выше мы приводили соответствующие мысли Аристотеля. И в «Метафизике» сказано, что искусство (знание общего и причин) появляется тогда, когда «в результате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов» (22, 19). В целом Аристотель пытается диалектически решить вопрос о предмете науки, стремится примирить сенсуализм и рационализм. Мы находим у него удивительное место, где он отказывается от своего тезиса о том, что наука изучает только общее: «…наука в смысле возможности является как материя всеобщей и неопределенной и направлена на всеобщее и неопределенное, между тем в смысле действительности она определена и направлена на то, что определено, она есть данная реальность и имеет своим предметом данную реальность… в известном смысле наука имеет общий характер, а в известном — нет» (там же, 238). В. И. Ленин пишет: «Аристотель отвечает: потенциально знание направлено на общее, актуально на особое» (3, 29, 331). Таким образом, Аристотель пытается ответить на вопрос о соотношении общего и особенного, единичного в знании и в науке диалектически при помощи своего метода, различающего актуальное и потенциальное. Но все-таки для Аристотеля более характерен рационализм, согласно которому звание общего не появляется из знания единичного, а лишь выявляется благодаря единичному. Само же по себе оно заложено в разумной душе.

Разумная душа. Третья часть души — разумная душа — присуща только человеку. Она существует независимо от тела. Мышление вечно: «Что касается ума, то он… не разрушается… Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное» (9, 386). Это теоретический, созерцательный ум.

По аналогии с делением бытия на материю и формы Аристотель различает в созерцательном уме пассивный, воспринимающий ум (он соответствует материи) и активный, созидающий ум (он соответствует форме). Активный ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью… этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (там же, 436). Однако этот ум присущ, по-видимому, только богу. Человеку же присущ не только И не столько этот активный, все производящий, созидающий ум сколько ум воспринимающий. Он преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить. Он пассивен, потому что может становиться всем, Претерпевая воздействие извне. А становиться всем воспринимающий ум может потому что в нем потенциально заложены все формы бытия. Когда Аристотель говорит, что мыслящая часть души — это местонахождение форм, что «ум — форма форм» (там же, 433–434; 440), он имеет в виду, по-видимому, не столько активный, сколько пассивный ум, или интеллект. Знание общего в нем заложено в возможности. Оно предшествует знанию в действительности (но только у отдельного человека, вообще же знание существует до познания — по-видимому, в боге). Для того чтобы возможность знания стала действительностью, т. е. для того чтобы заложенные в душе формы актуализировались, необходима как активность сознания (активный интеллект), так и воздействие на душу объективного мира, т. е. чувственная ступень познания: «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (там же, 440). Таким образом, реальное познание невозможно без чувственной ступени. Человек познает общее лишь через соответствующие представления. Однако представления не превращаются в понятия; они только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода от представления к понятию у Аристотеля нет. Поэтому-то В. И. Ленин говорит, что у древнегреческого мыслителя наблюдается скачок «от общего в природе к душе» (3,29,240).

Троякое существование форм. Итак, формы существуют трояко: в боге — актуально и без материи, в природе — актуально и в материн, в душе — потенциально и без материи.

Торжество рационализма. Чтобы перевести заданное знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности нужны как активность, так и пассивность ума. Но предпочтение отдается все же активности. Поэтому-то знание

у Аристотеля существует раньше познания, ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. У отдельного человека знание в возможности по времени предшествует знанию в действии. В боге же активный ум раньше пассивного. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия.

Логика. Логическое учение Аристотеля ныне рассматривается с точки зрения современной логистики. Однако важно показать, как логика Аристотеля связана с его метафизикой, ибо это многое проясняет как в метафизике, так и в логике Стагирита. Выше мы уже видели, что основной закон бытия, согласно которому одно и то же не может одновременно в одном и том же смысле существовать и не существовать, обладать и не обладать одним и тем же свойством, есть также и закон мышления. Вместе с тем в логике Аристотеля кое-что останется непонятным, если не выйти за ее пределы и не обратиться к гносеологии философа и связанной с ней метафизике. В конце «Второй аналитики» сказано, что якобы «ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение (т. е. через индукцию, через движение мысли от частного к общему, от чувственного восприятия к понятию и суждению, — это линия эмпиризма. — А. Ч.), ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (35, 2, 346), и тут же говорится, что «началом науки будет нус», т. е. разум. Здесь возникает проблема неполной индукции. Обычно считается, что Аристотель признавал лишь полную индукцию, между тем именно проблема неполной индукции у Аристотеля дает ключ к его гносеологии, да и сама она получает объяснение лишь в системе гносеологии и даже всей метафизики мыслителя. Активность разума состоит прежде всего в том, что он совершает акт неполной индукции: на основе отнюдь не всех, а только нескольких случаев — и даже одного! — происходит скачок от частного к общему. Случаи — это представления души, скачок — деятельность активного разума, актуализирующего в пассивном интеллекте те формы бытия, на которые указывают единичные представления. Процитируем еще раз замечательное место из сочинения «О душе»: «…существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (35, 7, 440). Это объяснимо лишь в связи с логическим учением Аристотеля о неполной индукции, а сама неполная индукция, обычно третируемая при рассмотрении логики Аристотеля, приобретает в свете его метафизики и гносеологии важнейшее принципиальное значение.

Логика Стагирита — органическая части его системно-

рационализированного, философского мировоззрения. Она помогает понять даже его теологию. Бог Аристотеля — идеальный логик, это мышление о мышлении.

Роль Аристотеля в логике. Аристотель — отец логики как систематизированной науки о мышлении и его законах. Он опирался на Демокрита, Платона и других древнегреческих философов, но никто из них не создал науки о мыслительной деятельности рассуждающего человека. Правда, слово «логика» (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь прилагательное «логикос» (относящееся к слову). Он называл также нелогичные высказывания «алога», Слово «логика» (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл СВОЮ науку о мышлении аналитикой, и его главные логические работы называются «Первая аналитика» и «Вторая аналитика». В «Метафизике» аналитикой названо рассуждение (см. 22, 62). Мыслитель также употреблял слово «анализ», понимая под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал, или аксиом. В «Риторике» философ говорит об «аналитической науке».

Но необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля — не самостоятельная наука, а инструмент наук. Это и дало основание поздним комментаторам Аристотеля назвать совокупность его логических работ «Органоном», т. е. орудием — орудием всякого знания. Напомним, что «Органон» включает в себя шесть работ — «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях». Главными составными частями «Органона» являются «Первая аналитика», где открывается и исследуется силлогистическая форма рассуждения и вывода, и «Вторая аналитика», где говорится о доказательстве и его началах. Особое и весьма важное место занимает также «Топика». В качестве логика Аристотель формулирует основные законы мышления, указывает, что есть истина и что есть ложь, дает определение суждения я устанавливает виды суждений, определяет силлогизм, умозаключение, а также три фигуры силлогизма и шестнадцать их модусов, исследует три вида доказательства, описывает типичные ошибки при доказательствах, как невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы). Он исследует также индукцию и аналогию.

Законы мышления. Из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель установил по крайней мере два — закон запрещения противоречия и закон исключенного третьего. Законы же тождества и достаточного основания у

Аристотеля намечены — в учении о научном знании как знании доказательном (закон достаточного основания) и в тезисе, согласно которому «невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый раз] что-нибудь одно» (22, 64.— закон тождества).

Об онтологическом аспекте закона запрещения противоречия говорилось выше. Напомним, что в краткой, экзистенциальной, форме этот закон звучит как «вместе существовать и не существовать нельзя» или: «не может одно и то же в то же самое время быть и не быть», а в полной — как утверждение: ˆневозможно, чтобы одно и то же вместе, [совместно, одновременно], было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (там же, 63; 187). В «Метафизике» сформулирован и логический аспект закона запрещения противоречия: «нельзя говорить верно, вместе утверждая и отрицая что-нибудь» (там же). Этот закон анализируется в логических работах Аристотеля. Его, по мнению философа, прямо обосновать нельзя, однако можно опровергнуть противоположный взгляд, показав его нелепость. В сущности всякий, кто оспаривает закон запрещения противоречия, им пользуется. Кроме того, если не признавать этого закона, все станет неразличимым единством. Обоснованию закона запрещения противоречия служат и вышеотмеченные соображения Аристотеля против скептика, который, утверждая, что все истинно или что все ложно (что оказывается нелепо практически), может это делать, лишь отвергая закон запрещения противоречия (что нелепо логически).

Говоря об этом основном законе мышления, Аристотель учитывает крайности, в которые впадали те, кто подходил к его открытию. Например, киник Антисфен считал, что надо говорить «человек есть человек», но нельзя сказать, что «человек есть живое существо», или «белый», или «образованный», потому что это означало бы некое «нарушение». Утверждая, что «человек есть образованный», мы утверждаем, что «а есть не-а», ибо «образованный» — это не то, что «человек». Казалось бы, закон запрещения противоречия подтверждает это. Получается, что утверждение «человек есть образованный» означает, что человек есть одновременно и а (человек), и не-а (образованный). Но «образованный» не противостоит «человеку», т. е. не есть «не-а». Запрещается утверждать, что а одновременно есть b и не-b, т. е. с самого начала предполагается, что речь идет о принадлежности субъекту отличного от него предиката, что речь идет о противоположных предикатах, а не о различии субъекта и предиката, которое можно софистически выдать за противоположность (как это получается у киника). Мнение

Антисфена справедливо лишь в том случае, когда в предикате утверждается или отрицается именно то, что отрицается или утверждается в субъекте: небытие (не-сущее) существует (есть сущее).

Сформулированный Стагиритом закон запрещения противоречия вызвал споры. Гегель критиковал Аристотеля, утверждая, что этот закон запрещает в действительности становление, изменение, развитие, что он метафизичен. Но возражение свидетельствует О непонимании Гегелем сути данного закона. У Аристотеля закон запрещения противоречия абсолютен, но он действует только в сфере актуального бытия, но не в сфере возможного. Поэтому и становление, по Аристотелю, существует как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исключает другие возможности, но только в действительности, а не в возможности. Если актуализированная возможность снова станет просто возможностью, ее сменит другая актуализированная возможность. У Аристотеля можно найти и другие принципиальные ограничения сферы действия закона противоречия. Так, его действие не распространяется на будущее, ибо последнее связано все с той же сферой возможности (поскольку чревато многими возможностями). Настоящее же бедно (поскольку актуализируется нечто одно), но оно потенциально богато. Прошлое же бедно в своей актуальности, исключающей потенциальность, ибо в прошлом нет уже никаких возможностей, кроме реализованной, происшедшей, не поддающейся изменению. В свете сказанного понятно замечание Энгельса, что «Аристотель… уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» (1, 20, 19). Закон исключенного третьего идет дальше закона запрещения противоречия, утверждая, что в отношении одного и того же истинность Ь означает ложность не-b и наоборот: «Не может быть ничего посредине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать» (22, 75). Во «Второй аналитике» сказано, что «о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание» (35, 2, 257). Действие этих законов таково, что закон запрещения противоречия необязательно влечет за собой закон исключенного третьего, но закон исключенного третьего предполагает действие закона запрещения противоречия.

Это означает, что есть разные виды противоречия. Выше были различены собственно противоречие и его смягченная форма — противоположность. То и другое— два вида противолежащего.

Позднее это стали называть контрадикторным и контрарным противоречиями.

Категории. Спорным является вопрос о принадлежности Аристотелю «Категорий» (в которых нет ссылок на другие его работы). Кроме того, в отличие от «Метафизики» первостепенное понятие первичной сущности в «Категориях» трактуется как отдельное, единичное, в то время как вид наряду с родом — «вторичные сущности» (чего в «Метафизике» вообще нет). В «Категориях» говорится, что, «если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого», что «первые сущности, ввиду того, что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле» (там же, 56; 57). Быть подлежащим— значит ни о чем не сказываться, никогда нигде не быть предикатом суждения, а быть всегда его субъектом. Виды и роды как вторичные сущности — предикаты указывают «качество сущности» (там же, 59), так что они смыкаются с категорией качества. Поскольку слово «категория» означает предикат, то первичные сущности не являются и категориями, тем не менее каждая из них — первая среди категорий. Первичная сущность может принимать противоречивые качества, хотя и не сразу. Молодой человек постепенно становится старым.

Другие категории. Итак, категории — наиболее общие роды высказываний, точнее говоря, имен. Любое слово, взятое обособленно, вне связи с другими словами (т. е. «человек», «бежит», но не «человек бежит»), означает «или «сущность», или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать»» (там же, 55). Столь полный перечень категорий встречается еще в «Топике». В других сочинениях, связываемых с именем Аристотеля, категорий меньше. Во «Второй аналитике» их только восемь (нет «положения» и «претерпевания»), а в «Метафизике» шесть: сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Так или иначе все категории, кроме первой, сказываются о первичной сущности, в силу чего все подпадает под ту или другую из девяти категорий и находится в подлежащем, каковым является первичная сущность, которая, строго говоря, и не должна быть категорией, ибо категории — предикаты, а первая сущность всегда субъект.

Существует мнение, что различия между категориями, сам их состав Аристотель вывел из грамматических различий. В самом деле:

сущность — существительное (например, человек),

количество — числительное (один, несколько),

качество — прилагательное (старый, малый),

отношение — степени сравнения (раньше всех, выше других),

место — наречие места (на улице, под горой),

время — наречие времени (сегодня, позавчера),

положение — непереходный глагол (стоит, висит).

обладание — греческий перфект страдательного залога (разут),

страдание — глагол страдательного залога (гонят, избивают).

Впрочем, здесь, возможно, натяжка. Ведь у Аристотеля различены лишь имя существительное и глагол, о других частях речи он нигде не говорит. Кроме того, в категориях разделено то, что соединено грамматикой, и наоборот. Качества и количество выражаются не только прилагательными и числительными, но и существительными, которые в этой категориально-грамматической таблице должны выражать только категорию сущности, точнее говоря, то, что может быть подведено под категорию сущности.

Силлогизм. Силлогизм — открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму и различил его виды (модусы), определил работающие и неработающие модусы, установил три фигуры силлогизма. В «Первой аналитике», где как раз и излагается аристотелевская теория силлогизма, сказано, что «силлогизм есть речь, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (там же, 120). Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из них — посылки, а третье — заключение (в индийском силлогизме пять суждений). Посылки выражены у Аристотеля не в привычной для нас («В есть А») форме: «А присуще В», т. е. Аристотель ставит предикат суждения (сказуемое) на первое место. Посылки связаны общим для них (средним) термином. В роли такового могут выступать предикат одной посылки и субъект другой, предикаты обеих посылок, субъекты обеих посылок. В зависимости от этого различаются фигуры силлогизма. Самая ценная из них в познавательном отношении и самая совершенная — первая. Там с логической необходимостью из посылок следует заключение: «Если А сказывается о всяком В и В сказывается о всяком С, то А с необходимостью сказывается о всяком С». Силлогизмы третьей и второй фигур несовершенны, ибо необходимы дополнительные операции — сведение к первой фигуре, — дабы достичь логической необходимости следования. В первой фигуре (при утвердительных посылках) средний термин выражает причину: все млекопитающие — теплокровны, лошади — млекопитающие,

лошади — теплокровны (потому что они млекопитающие). В других фигурах силлогизма такой ясной онтологической картины нет. В этом понятии о совершенном и несовершенном силлогизме сказался онтологический характер аристотелевской логики, ее недостаточный формализм.

Итак, фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы же определяются характером посылок, которые могут быть общеутвердительными, общеотрицательными, частноутвердительными и частноотрицательными. Перебрав все варианты, философ установил, что вывод получается только в четырех случаях: когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная с общеутвердительной, общеутвердительная с частноутвердительной и общеотрицательная с частноутвердительной, т. е. одна из посылок должна быть общей и одна из посылок— утвердительной. Из двух частных посылок ничего не следует (например, ничего не следует из суждений «некоторые люди — блондины» и «некоторые люди — спортсмены»). Также ничего не следует из двух отрицательных посылок («некоторые люди — не блондины» и «некоторые люди — не спортсмены»). Перебрав все варианты, Аристотель открыл в трех фигурах силлогизма 16 работающих модусов.

Доказательство. Доказать что-либо — значит связать необходимой логической связью то, что связано в самой действительности. Для этого надо, чтобы и посылки были истинны, и связь через средний термин логически правильной. Но кроме того, связь субъекта и предиката должна быть необходимой, т. е. выражать не случайные, а существенные и постоянные объективные связи. Аристотель, как мы видели, не считал, что все либо истинно, либо, напротив, ложно. Одно истинно, а другое ложно. При этом истина и ложность не заключены в самой действительности, «истинное и ложное есть сочетание мыслей» (35, /, 440), однако это сочетание в одном случае истинно, а в другом ложно, в первом случае оно соответствует отношению вещей, а во втором нет. Таким образом, Аристотель выдвинул материалистическое определение истинности и ложности суждений: «Прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное— соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» (22, 162). Если говорят, что Иванов — студент, тогда как этот именно Иванов еще ходит в детский сад, то говорят ложно, высказывают ложное суждение. Это не значит, что лгут, ибо ложность состоит в несоответствии мыслей вещам, а ложь — в несоответствии слов мыслям. В

ложных суждениях проявляется относительное небытие, ибо они связывают то, что объективно не связано, и мы как бы попадаем в другой мир — мир, противоположный действительному, в мир небытия. Таков третий смысл относительного существования небытия у Аристотеля. Небытие в логическом смысле— логическое и смысловое заблуждение. Оно возможно потому, что небытие существует, но не в прямом, а в косвенном смысле, как мир ошибочных суждений и умозаключений.

Аристотель различает три вида доказательств и соответственно три вида учения о доказательствах: аподейктику, диалектику и эристику (софистику). Эристические умозаключения (доказательства) мнимы, это софизмы, которыми обмениваются спорящие стороны, каждая из которых стремится не к истине, а к выгоде. До Аристотеля этот вид «доказательств» использовали платные учителя риторики и эристики (красноречия и искусства спора) — софисты, многие из которых были и философами, пытающимися обосновать свой логический и моральный релятивизм (истина относительна, и, как кому кажется или как кому выгодно, так оно и есть) в трактовке мира, в котором, по их мнению, все относительно, неустойчиво и субъективно; одному ветер тепел, другому холоден, а поэтому мы не можем знать, каков ветер сам по себе.

Термин же «диалектика» Аристотель употреблял не в нашем смысле слова. Диалектика у него — не учение о единстве и борьбе противоположностей, не учение о противоречии как движущей силе. У Аристотеля диалектика частично совпадает с логикой, ибо это — доказательство, но лишь такое, которое исходит из вероятностных, правдоподобных посылок, в которых субъект И предикат связаны не необходимыми, а возможными связями. Называние такого доказательства диалектикой объясняется исторически: диалектикой называл свою философию Платон, но, по мнению Аристотеля, философия Платона лишь правдоподобна. Поэтому Стагирит отказывал диалектике в научности. Диалектике противоположна аподейктика, которая дает строгое знание, вытекающее с необходимостью из общих посылок (дедукция). Но Аристотель так и не смог научно объяснить происхождение этих общих посылок.

Индукция. У самого Аристотеля это «эпагогэ». Но подобно тому как мы аристотелевскую «морфэ» называем формой, так как пользуемся по традиции латинской терминологией (но не всегда, ибо в философском языке много и древнегреческих по своему происхождению слов), так и в данном случае мы заменяем греческое слово латинским. По-русски же это значит «наведение». Аристотель определяет наведение как «восхождение от

единичного к общему» (35, 2, 362). Философ не считал индукцию научным методом. Она тоже только вероятностна. Восходя от частного к общему, мы, превращая частное знание в общее и необходимое, делаем скачок от частных случаев к закону. Из того что этот блондин — спортсмен, и этот, и еще этот, И еще этот, вовсе не следует ни того, что все блондины — спортсмены, ни того, что все спортсмены — блондины. Научный индуктивный вывод возможен лишь в том случае, если все случаи исчерпаны, тогда это особый вид индукции-полная индукция. Если каждый член команды — блондин, тогда можно с необходимостью сделать обобщающий вывод, что все члены команды — блондины. Однако из этого не следует, что все спортсмены — блондины. Но полная индукция редка, обычно же мы делаем выводы на основании неполных сведений. Они часто бывают ошибочными, во всяком случае они всегда лишь правдоподобны. Аристотель не смог разработать теории неполной индукции, дающей научное знание. Это будет сделано лишь в XVII столетии основателем эмпирической науки нового времени английским философом Фрэнсисом Бэконом, который назовет свою работу «Новым Органоном», подчеркивая тем самым свое новаторство по сравнению с Аристотелем. Так же далек был Аристотель и от теории вероятностей, а ведь это и есть то, что он презрительно называл «диалектикой» (впрочем, в «Топике» философ исследует вероятные выводы, не считая, что они имеют научное значение). В том, что Аристотель отдавал предпочтение дедукции перед индукцией, сказывался его рационализм. Однако без индукции нельзя научно объяснить происхождение общих посылок, которые являются источником дедуктивных выводов и доказательств. В конечном счете неполная индукция, третируемая Аристотелем-логиком, превозносится Аристотелем-метафизиком; именно через нее он пытается объяснить механизм актуализации потенциально заложенных в душе форм бытия. Он допускает даже вывод общего характера из одного примера, случая, т. е. логический скачок: он возможен в том случае, если единичный пример как представление способствует тому, что заложенное в пассивном разуме знание актуализируется, для чего нужна еще и активность сознания— активный разум, интеллект. В этом было нечто от Платона с его учением о знании как припоминании того, что душа некогда созерцала в идеальном мире, но затем, упав в чувственный мир, забыла. У Аристотеля отсутствует платоновская мифология, но влияние платонизма есть. Стагирит велик тем, что делал главный упор на познании природы, указывал на важность чувственных данных, представлений, но объяснить процесс движения знания от частного к общему он все-таки не сумел. В

рациональном аспекте философ не пошел дальше неполной индукции, которая способна как бы скачком стать полной.

Наукоучение. Аристотелю принадлежит первое понятие о науке как о знании как таковом, а также первая классификация видов знания. Именно у Аристотеля наука и философия начинают расходиться, выделяясь из первоначального нерасчлененного знания, мудрости.

Понятие науки. Термина «наука» у Аристотеля, разумеется, нет. Он говорит «знание» (эпистеме) и «размышление» (дианойа). Под знанием же Аристотель понимал не всякое знание, а, как мы уже видели, знание особое, результат мышления, причем доказательного, почему Аристотель и определяет науку как «приобретенную способность души к доказательствам» (7, 110). Но взятая со стороны формы, такая наука сводится к формальной логике. Для того чтобы стать содержательной логикой, приобретенная способность души к доказательствам должна иметь предмет (объект). Он трояк. Аристотель отмечает, что «всякое [познающее] мышление либо направлено на деятельность [человека], либо на творчество [в собственном смысле], либо носит теоретический характер» (22, 107). Поэтому и говорят, что Аристотель делил все науки на три большие группы: теоретические, практические и творческие. Но здесь возникает вопрос: в какой мере можно считать науками то «размышление», которое направлено на деятельность человека и на его творчество? Аристотель резко различает размышление, направленное на деятельность и творчество, и размышление как таковое, теоретическое- Различение трех видов направленности размышления мы находим в шестой книге «Метафизики». В первой книге «Метафизики» Аристотель отождествляет С наукой лишь знание, которое он противопоставляет искусствам (как об этом говорилось выше), т. е. практической деятельности человека. В «Этике» Аристотель также резко противопоставляет науку и творчество и деятельность (праксис). У них разные предметы. Предмет науки — необходимое, то, что не может быть иным, тогда как творчество и деятельность относятся к тому, что может быть иным. Поэтому в строгом смысле слова науками у Аристотеля являются лишь теоретические науки, тогда как то, что принято называть практическими и творческими науками, у него науками не являются.

Итак, в строгом смысле слова наука — это знание, но не всякое. Чувственное знание не наука, ибо, как мы видели выше, Аристотель ошибочно думал, что мудрости в чувственном восприятии нет никакой. Положение о том, что наука — это, во-первых, знание, которое выходит за пределы обыденного опыта,

«обычных. показаний чувств», не развито Аристотелем, хотя именно по этому пути пошло развитие подлинной науки, разработавшей метод и создавшей необходимый инструментарий для необыденного восприятия мироздания и его частей и явлений. Для Стагирита то, что наука выходит за сферу обычных показаний чувств, означает, что она вообще выходит за сферу чувств. Во-вторых, наука, по Аристотелю, — знание причин. Наука стремится открыть причины тех или иных явлений. «Обучать более пригодна та наука, которая рассматривает причины» (там же, 21). Наукоучение состоит в том, чтобы объяснять не как это происходит, а почему это происходит. В шестой книге «Метафизики» Аристотель подчеркивает, что «всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет [хоть] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью» (там же, 107). Отсюда можно, казалось бы, сделать вывод, что Аристотель относит к науке и деятельность, и творчество, точнее говоря, размышление о деятельности и творчестве, но из контекста видно, что это не так. И в «Этике» Аристотель связывает с собственно разумной душой лишь то, что имеет своим предметом необходимое, т. е. науку в строгом смысле слова. Эту часть разумной души Аристотель называет «эпистемоникон». Другую часть разумной души Аристотель называет «логистикой» — это та ее часть, которая взвешивает и рассуждает. Она относится лишь к сфере человеческой деятельности, к практике и к творчеству, а не к тому, что неизменно и необходимо, ибо там нет места для выбора. Однако в первой книге «Метафизики» искусства по существу и по своему предмету не отличаются от наук. Те и другие стремятся открыть причины исследуемого явления, т. е. достичь знание общего через познание его единой причины. Это знание того, почему происходит та или иная совокупность сходных между собой явлений.

Отличие науки от искусств состоит лишь в том, что искусства служат пользе, а науки нет. Это отличие для нас, привыкших, что всякая наука имеет или должна иметь практическую значимость, странно. Но в этом как нельзя лучше проявляется духовный климат Эллады времен Аристотеля: отрыв умственного труда от физического, аристократическая созерцательность как идеал жизни. Наука отличается от искусств не гносеологически, а социально. Она существует ради самой себя.

Генезис науки. Отличие науки от искусств яснее проявляется у Аристотеля при анализе ее генезиса. Мыслитель утверждает, что сначала люди изобрели искусства, которые удовлетворяли их

насущные потребности. Потом они изобрели искусства, служащие для удовлетворения их потребностей в удовольствиях. Потом уже, когда появилось свободное время, досуг, они стали создавать науки. «Математические искусства образовались прежде всего в области Египта» (там же, 20), ибо там жрецам было предоставлено время для досуга. Аристотель, однако, не прав: в Египте математика возникает из практики, а не для приятного времяпрепровождения. Кроме того, математика в Египте не являлась дедуктивной, это была система приблизительных алгоритмов, к которым пришли эмпирически. Но философ говорит все же о египетском математическом искусстве.

Возникновение философии. Уже Платон заметил психологический аспект проблемы возникновения философии. Согласно ему, «изумление… есть начало философии» (44, 2, 243). Эту мысль далее развивает Аристотель. Люди начали философствовать, по его мнению, избегая незнания. Но для этого надо было это незнание осознать. А на это осознание их наталкивает чувство изумления. Поэтому-то и можно говорить, что философия возникла благодаря удивлению и существует она потому, что все еще рождаются способные удивляться люди. «Вследствие удивления и теперь, и впервые начали философствовать», — говорит Аристотель (22, 22). Но на этом он не останавливается. Само по себе удивление еще не творит философию. Миф тоже слагается из удивительного, поэтому человек, любящий мифы, в некотором смысле «философ». Но если миф кончается удивлением, то философия с него начинается: она снимает удивление, открывая причины удивительного, после чего оказывается, что ничего удивительного нет, и было бы удивительно, если бы дело обстояло наоборот. Например, удивительно, что диагональ квадрата несоизмерима с его стороной, но, когда мы познаем причину этого явления, то оказывается, что так и должно быть, и было бы удивительно, если бы диагональ квадрата была бы соизмерима с его стороной. Пример показывает, что речь здесь идет о знании вообще.

Есть у Аристотеля и догадки о духовных предпосылках возникновения философии, о переходных формах мировоззрения между мифологией и философией. Ведь у него сказано о тех «теологах», которые уже говорят обо всем не просто в форме мифа, а «вперемежку», например Ферекид (см. там же, 247). Специальные науки, по крайней мере на уровне искусств, существовали раньше философии в Египте, философия же, по мнению философа, чисто греческое явление. Как видно, Стагирит полагал, что была предфилософская наука и что она оказала влияние на возникновение философии.

Классификация наук. В своей классификации наук Аристотель следует разделению мышления по вышеуказанному принципу. Остается все же открытым вопрос, в какой степени мы можем считать науками то, что принято называть творческими и практическими науками. Ведь в основе деления у Аристотеля лежит социальный фактор — презрение к практической деятельности, отрыв науки от практики. У философа совершенно отсутствует представление о производственной практике. А что он называет практикой, — это всего лишь нравственно-политическая деятельность.

Практика и творчество. Для нас странно, что Аристотель различает практику и творчество, ведь то и другое — деятельность. Однако надо учесть, что нашему «делать» в древнегреческом языке соответствовало по крайней мере два слова: «праттейн» и «пойейн». Но первое «делание» связано со свободным выбором, тогда как второе направлено на реализацию конкретной, технической или художественной, задачи. Поэтому Аристотель подчеркивает, что «творчество и деятельность не одно и то же» (17, 110). Правда, субъектом и практических и творческих наук является человек, ибо «у созданных произведений начало находится в творце, будь то ум, искусство или некоторая способность, а у соделанных дел — в совершающем деятеле, — таков выбор, [который выносит решение]» (22, 107). При этом необходимо отметить, что Аристотель четко не различает деятельность человека и науку об этой деятельности, т. е. нравственность и этику, а также творчество человека и науку об этом творчестве.

Теоретические науки. Теоретические науки не имеют отношения к творчеству и к деятельности. Аристотель сводит эти науки к оторванному от всякой практики умозрению, умственному созерцанию. У Аристотеля нет и намека на практику как критерий истины. В число таких наук Аристотель умудряется зачислить даже физику, она у него совершенно теоретична, созерцательна. Почему такими теоретическими науками не могли стать этика, политика, поэтика? Потому, что нравственная деятельность человека и наука об этой нравственной деятельности, творческая деятельность человека и наука об этой творческой деятельности тогда должным образом не различались, субъект не занял еще позицию созерцателя самого себя. В теоретическом же знании субъект и объект нельзя спутать. Субъект — познающий, созерцающий человек, а объект-сущее, в частности природа.

Классификация. Теоретические науки как таковые— это философия («первая философия»), математика и физика. Ведь

«рассуждение» может быть направлено либо на деятельность, либо на творчество, либо на умозрительное. В последнем «могут быть различены три теоретические философии: математика, физика и наука о божестве» (там же, 108). Эта «наука о божестве» — синоним «первой философии». Физика же называется «второй философией», т. е. физика для Аристотеля все еще философия. Теоретические науки различаются своими предметами, т. е. их классификация является объективной.

В. И. Ленин высоко оценивал истинные моменты в аристотелевской классификации наук в пределах наук теоретических, отмечая, что Аристотель разрешает возникшие здесь трудности «превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)» (3, 29, 330). Вместе с тем Ленин отмечает, что Аристотель «не выдерживает последовательно этой точки зрения» (там же). Объективный критерий не действует у Аристотеля вне теоретических наук, а внутри их он дополнен еще ценностным критерием, т. е. различаются «лучшие» и «худшие» науки: «Наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род сущего» (22, 108). А так как предметом «первой философии» является бог как одно из первоначал, то она является наиболее ценной. Кроме того, «божественная та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном… Таким образом, — делает вывод Аристотель, — все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» (там же, 22). Итак, «первая философия» не необходима, т. е. она — цель, а не средство. Аристотель сравнивает положение философии среди других наук с положением свободного среди рабов. Он утверждает, что философское знание «мы не ищем ни для какой другой нужды. Но как свободный человек, говорим мы, — это тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она только свободна из [всех] наук: она одна существует ради себя» (там же). В подобном «извращении сознания» нет ничего удивительного. Аристотель рассуждает следующим образом: что значит «полезно»? Полезно то, что нужно для кого-то или чего-то. Так раб полезен для господина. Раб — средство для господина, а господин — цель для раба. Цель — это то, что существует само по себе, являясь в то же время целью для другого, которое есть средство ее осуществления. Поэтому сказать, что наука существует для чего-либо, для выгоды, — значит превратить ее в средство, сделать рабыней, тогда как она, существуя сама по себе, является госпожой. Таким

образом, за аристотелевским делением наук стоит социальное деление свободных членов рабовладельческого общества: искусства — это дело ремесленников, наука — дело мудрецов, практика — дело политиков. Поэтому практические и творческие «науки» ниже теоретических («умозрительные (теоретические) дисциплины выше созидающих») (там же, 20). Занятие умозрительными науками — форма интеллектуального времяпрепровождения господ.

Более детально аристотелевская классификация наук представлена в следующей схеме.

Размышление, рассуждение(дианойна)

Теоретические(епистэмэ) Практические(праттейн) Творческие(поэтис)

Первая философия, или теология Физика математика этика экономика политика
космология астрономия
биология оптика
психология механика
учение о гармонии

Логика же не входит в эту классификацию, ибо она есть пропедевтика ко всем наукам, их методология.

Для сравнения приведем платоновскую классификацию наук, которая была субъективной, т. е. исходила из представлений о частях души.

Душа

Разум Чувство Воля
Диалектика Физика-Психология Этика-Политка

Логика Онтология Математика

Глава VI
ЭТИКА

Теперь перейдем к практическим наукам Аристотеля — к его этике и тесно с ней связанной политике. Они, по Аристотелю, являются науками о деятельности, но не всякой, а связанной со свободным выбором, осуществляемым человеком. Этика и политика — это «философия, касающаяся человека» (17, 206). Этика Стагирита доскональна. Он рассматривает частные (например, почему матери любят своих детей больше, чем отцы) и общие вопросы (что такое благо и др:).

Произвольное и непроизвольное. Нравственность, как уже было сказано, имеет дело со свободным выбором. В связи с этим Аристотель разбирает понятия «произвольное» и «непроизвольное». Непроизвольно то, что совершается по насилию или незнанию. Но все же существует такое, чего никакая сила никогда никого не может заставить сделать, н в таком случае смешно обвинять внешние условия, а не себя самого в том, что поддался им. Произвольные действия — это «те, принцип коих находится в самом действующем лице, и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу» (там же, 41). В нашей власти прекрасная и постыдная деятельность, «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (там же, 47).

Нравственность — приобретенное качество души. Нельзя быть хорошим человеком непроизвольно, от природы. Аристотель утверждает, что добродетель не дается нам от природы, нам дается лишь возможность приобрести ее. И это не является свойством одной только нравственности, ибо «вообще все, что мы имеем от природы, то мы первоначально получаем лишь в виде возможности и впоследствии преобразуем их в действительность» (там же, 23). Поэтому «добродетелями вообще мы называем похвальные приобретенные свойства души».

Два вида добродетели. Душа, как мы видели в главе о психологии, имеет сложную структуру. Поэтому и добродетели как похвальные преобретенные свойства души различны. Что касается растительной души, то там нет ни добродетелей, ни пороков. Но разумная и страстная части души имеют каждая свои пороки и свои добродетели. У разумной части души это дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели: мудрость, разумность и благоразумие. У аффективной части души это этические, или волевые, добродетели, добродетели характера. Вес

они даны от природы только в возможности и приобретаются. При этом дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, а этические — путем воспитания, вырабатывающего в человеке хорошие привычки. Таким образом, приобретение нравственного характера — долгий и трудный путь, требующий опыта и времени. Аристотель подчеркивает, что «всякий в известном отношении виновник собственного характера» (там же, 49). Человек становится справедливым, совершая справедливые дела, умеренным — поступая умеренно, мужественным — действуя в опасных положениях и привыкая не испытывать страх. Трусами же делаются, привыкнув трусить. Любого человека можно сделать храбрым, если с молодости приучить его не трусить в опасной ситуации. Это дело воспитателя, а таким воспитателем у Аристотеля является государство и его законодатели. Как они приучают граждан быть хорошими, так могут сделать их и храбрыми. Аристотель недооценивает природное психофизическое неравенство людей, он смешивает разное: привыкнуть повиноваться закону и привыкнуть не бояться опасности — это не одно и то же, ибо повиноваться закону — это значит бояться закона, но приучить бояться гораздо легче, чем не бояться. Однако верно, что человек может становиться лучше путем упражнения своих душевных способностей.

Этические добродетели. Аристотель подробнейшим образом разбирает добродетели характера, этоса. Он определяет этическую добродетель как «середину двух пороков» (там же, 36), т. е. избытка и недостатка чего-либо. Например, недостаток мужества — это трусость, а избыток мужества — это безумная-отважность, которая также считается пороком, но так как такая отважность встречается редко, то люди и привыкли противопоставлять мужество трусости как две крайности, тогда как мужество не крайность, а именно середина. В крайностях середины нет: ошибочно было бы искать середины в трусости, также ошибочно искать середины в избытке или недостатке. Эту свою мысль Аристотель стремится провести во всех случаях. Но часто он для той или иной крайности не находит в обыденном языке соответствующего термина, ибо та или иная крайность встречается редко. Поэтому, признает он, для обозначения людей слишком бесстрашных язык не имеет названия. Если взять область наслаждения и страдания, то там есть термин для одной крайности, для избытка, — невоздержанность и для середины — умеренность, но нет термина для недостатка, и Аристотель предлагает называть таких людей бесстрастными. Щедрость — середина относительно траты денег и приобретения, где избыток — расточительность, а недостаток — скупость. В иных случаях

нет названия для середины. Например, кто слишком стремится к чести, тот честолюбив, середина же не имеет названия. Для гнева нет названия ни для середины, ни для недостатка, ни для избытка. Аристотель предлагает назвать избыток гнева гневливостью, недостаток — смирением, а середину, т. е. соответствующую этим двум порокам человеческого характера добродетель, — кротостью. Негодование — середина между завистью и злорадством, ибо, поясняет Аристотель, «человек негодующий испытывает страдание при виде незаслуженного счастья дурных людей; завистливый идет далее, и всякое счастье ближних доставляет ему страдание; злорадный человек не только не страдает при виде бедствий других, а, напротив, испытывает радость» (там же, 34). Правдивость — середина между хвастовством и иронией (хвастун преувеличивает, ироничный человек умаляет); общительность— середина между шутовством и грубостью; любезность — середина между слащавостью и (если человек при этом преследует свою выгоду) льстивостью; стыдливость — середина между застенчивостью и наглостью и т. д.

Аристотель признает, что его система действует не всегда: не всякий порок есть отклонение от середины в ту или иную сторону; так у бесстыдства нет своей добродетели (если говорить об аффектах), а также прелюбодеяние, воровство, убийство (если говорить о действиях, не имеют середины, т. е. нет середины, например, между воровством и не воровством, нет хорошего воровства, все это само по себе дурно.

Знание как условие добродетели. Какова роль знания в формировании добродетели? В связь с этим важным вопросом Аристотель разбирает тезис Сократа, что «никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру» (17, 123) Стагирит отмечает, что данный тезис противоречит очевидным фактам: иметь знание о добр) и зле и пользоваться им — не одно и то же люди порочные, имея это знание, не пользуются им намеренно; люди невоздержанные — не намеренно, забывая обо всем в состоянии аффекта, например «никто не способен думать о чем-либо в припадке любви» (там же, 139) Аристотель специально разбирает вопрос: кто хуже — человек порочный (его философ называет также необузданным) или же человек не воздержанный? Всякому, говорит он, покажется худшим тот, кто, не теряя разума, ему не следует, кто без страсти или же под влиянием незначительной страсти делает дурное; человек же невоздержанный, действующий под влиянием большой страсти, лучше, потому что в ней спасено высшее — уважение к добру, тогда как человек необузданный действует плохо из принципа и

намеренно. Необузданный не хочет быть хорошим, невоздержанный не может, по этому сама по себе невоздержанность не есть порочность. Невоздержанный не порочен, а неумен — если под умом понимать не только знание, но и умение применять свое знание на деле. Итак, Сократ не прав: «Сократ полагал, что добродетели суть качества разума (ибо все они знания), мы же полагаем, что они сопряжены с разумом» (там же, 121). Разум — необходимое, но не достаточное условие для добродетели, ибо нужно еще уметь применять его на деле, внося в аффекты меру и применяя общее знание к частным случаям своей жизни, к конкретной ситуации. Так, знание того, что мужество — это середина между двумя пороками, — это общее знание; нужно еще на практике всякий раз находить эту середину, нужно выработать в себе умение, ставшее привычкой, быть мужественным в любой ситуации. Легко стать безрассудно отважным, но нелегко стать храбрым. Человек должен не только знать, что хорошо и что плохо, но и хотеть следовать благу и уметь ему следовать.

Это решение вопроса следует уже из учения Аристотеля о душе. Те, кто отождествляют знание и добродетель, фактически видят в душе лишь разумную ее часть, не понимая, что есть еще и эффектная. Добродетель не в самой разумной и не в самой эффектной части души, а в должном отношении между ними, в том, чтобы стремящаяся, имеющая дело именно с деятельностью человека часть души повиновалась разуму, чтобы разум господствовал над страстями. Здесь не может быть никаких общих рецептов, поэтому очень трудно быть нравственным человеком тому, кто «в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилом и законом ее» (там же, 46). Он всякий раз делает выбор, находя верный путь между крайностями, но иногда ему приходится искать дорогу, выбирая меньшее из зол. Поэтому «добродетель трудна… найти середину в чем бы то ни было трудно… всякий в состоянии гневаться, и это легко… но не всякий сумеет и не легко делать это по отношению к тому, к кому следует, и насколько и когда следует, и ради чего и как следует. Поэтому-то нравственное совершенство — нечто редкое, похвальное и прекрасное» (там же, 36). Нравственный человек — мера для других людей, он всегда находится в гармонии с самим собой и «не знает укоров совести». Порочных людей одна часть души влечет в одну сторону, другая — в другую, их душа в постоянном возбуждении, их гнетет раскаяние. Нравственный же человек испытывает блаженство.

Определение этической добродетели. Вследствие всего сказанного Аристотель определяет добродетель характера как

«преднамеренное (сознательное) приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол — избытка и недостатка» (там же, 31).

Благо. Аристотель резко отрицательно относится к обыденному представлению о благе как к мнению неразумной толпы. Философский аристократизм Аристотеля здесь сказывается с полной силой. Толпа, т. е. народ, видит благо лишь в чувственном наслаждении, являя тем самым свою рабскую и даже животную природу. Но так же думали и многие философы, например Евдокс, который учил, что наслаждение есть высшее благо. По Аристотелю же, наслаждение не есть благо, во всяком случае наслаждение не есть высшее благо. Не является высшим благом и богатство: образ жизни человека, посвятившего себя наживе, Аристотель определяет как «неестественный и насильственный» (там же, 7), ибо «богатство только полезно и служит средством для других целей». Аристотель признает, что человек нуждается в некоторых внешних благах, ибо невозможно человеку неимущему делать прекрасные дела, но богатство лишь внешнее условие счастья, а не само счастье. Некоторые считают высшим благом почести, но такие люди стремятся к почестям, чтобы убедить самих себя в своих хороших качествах, ища похвалы благомыслящих людей, т. е. они ставят добродетель ниже чести.

Аристотель критикует также Платона, полагающего высшее благо в общем (в идее). Такое благо для человека недостижимо, следует же искать достижимое. Благо как таковое относится у Платона к категории бытия — это бог и разум. Но благо, возражает Аристотель, есть и в категории качества — это добродетели, в категории количества — это мера, в категории отношения — полезное, в категории времени — удобный случай, в категории Пространства (места) — приятное местопребывание и т. д. Итак, благо не есть нечто общее, подходящее под одну идею, благо различно, категориально различно. Аристотель определяет высшее благо как сообразную с добродетелью деятельность, а блаженство — как то, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся, самоудовлетворенной, счастливой. Стагирит видит назначение человека в разумной деятельности (или по крайней мере не в неразумной).

Дианоэтические добродетели, т. е. мудрость, разумность, благоразумие и другие похвальные свойства души, приобретенные путем обучения, особо рассматриваются Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики». Эта книга представляет большие трудности и для перевода, и для

истолкования. В ней говорится о науке, искусстве, практичности, разуме, мудрости, добром совете, рассудительности, осмысленности, изобретательности. Выше указывалось, что Аристотель делит душу на три части: растительную, животную и разумную. В «Этике» место «животной — души» занимает «страстная, или стремящаяся, душа», которая разумна В той мере, в какой она повинуется разуму, и в той же мере она добродетельна, ибо властвующий разум вносит в страсти меру и заставляет придерживаться середины между крайностями — пороками. Что касается растительной души, то она «не имеет добродетели, ибо от нее вовсе не зависит наша деятельность или бездействие» (там же, 119). Аристотель делит саму разумиую душу на две части, каждая из которых имеет свою дианоэтическуто добродетель и неодинаково относится к страстной, или стремящейся, душе и к ее этическим добродетелям.

Рассудочная часть разумной души. Рассудочная часть разумной души имеет предметом те принципы сущего, которые могут изменяться, быть всякий раз иными, ибо она имеет дело с_ человеком и его деятельностью, с жизнью, которая изменчива и непостоянна. Рассудочная часть разумной души — это практический разум и практическая истина, относящиеся к людским делам и тем самым к частному, а потому тесно связанные с опытом. Именно ей приходится и осуществлять выбор, и применять общее знание к частному. Справедливо было бы сказать, что разум и стремление здесь совпадают. Разумная часть души и неразумная часть совпадают, так сказать, частью своих объемов. Ведь разум не имеет вовсе никакого отношения к растительной душе, действующей по своим законам (это так сказать, вегетативная нервная система), а неразумная часть души — к разумной, созерцательной. Но страстная, стремящаяся душа, с одной стороны, и рассудочная, практическая — с другой, существуют только в тесном единстве. Поэтому Аристотель говорит, что так как «этическая добродетели состоит в привычке, сопряженной с намерением, а намерение-в стремлении с делиберацией (взвешиванием мотива. — А. Ч.), то разум в таком случае есть истинный, а стремление правильное, когда намерение хорошо и когда стремление и намерение человека тождественны» (17, 108). Рассудочная часть разумной души имеет свою дианоэтическуго добродетель, т. е. свое наилучшее свойство.

Практичность. Добродетель рассудочной части души — это практичность. Аристотель определяет практичность как «разумно приобретенное свойство души, осуществляющее людское благо», или «верное и разумное приобретенное душевное свойство,

касающееся людского блага и зла» (там же, 112). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения целей, ведущих к благополучию. Практичность требует такой этической добродетели, как умеренность, ибо практический ум утрачивается при избытке как наслаждения, так и страдания. Для практичности необходим опыт, а потому молодые люди не могут быть Практичными. Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой.

Рассудительность — это как бы негативная практичность, ибо практичность приказывает, а рассудительность только критикует. Аристотель связывает с практичностью добрый совет, проницательность, рассудительность и изобретательность. Практичность, говорит он, не есть изобретательность, но она невозможна без последней. Изобретательность состоит в добывании подходящих средств для известной цели. Изобретательность похвальна, только если хороша цель. Но если цель дурна, то изобретательность опасна. Поэтому изобретательность должна так же служить практичности, как практичность должна служить добродетели. Добродетели не виды практичности, но они невозможны без последней. Нельзя быть вполне добродетельным без практичности, но нельзя быть и практичным без этической добродетели, которая есть стремление к середине в аффектах и действиях. Практичность Аристотель делит на виды. Прежде всего это практический ум, направленный на достижение личного блага. Другие виды практичности — экономическая, законодательная, политическая.

Общее в нравственно-политической деятельности и творчестве и их отличие. Для нравственно-политической деятельности и творчества (здесь так и хочется сказать — «творческая деятельность», но Аристотель термин «деятельность» употребляет лишь в связи с нравственно-политической, или практической, деятельностью) общим является то, что они относятся к рассудочной части разумной души, а также то, что и там и тут преследуются цели. Разница же состоит в том, что в искусстве цель творчества внешняя, тогда как нравственная деятельность — сама себе цель. Кроме того, нравственная деятельность связана с выбором, а тем самым со свободной волей человека. В нравственной деятельности человек творит самого себя, в творчестве же — нечто иное себе.

Ограниченность практичности. Аристотель подчеркивает, что практичность — это низший вид человеческой деятельности, она присуща худшей части разумной души. Практичность касается

людских дел, но человек не лучшее создание в мире. «Нелепо считать политику и практичность высшим» (там же, 113). Они не могут принести блаженства, ибо практическая деятельность, даже если это добродетельная политическая и военная деятельность, которая превосходит обычную, обыденную практичность по красоте и величию, «лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради ее самой» (там же, 198). Практичность связана с делами человеческими, а ведь «этическая добродетель во многом подобна аффектам» (там же, 199). Осуществление этических добродетелей требует многого: «Щедрый нуждается в деньгах, чтобы творить дела щедрости, справедливый — чтобы воздавать (ибо одних добрых намерений недостаточно…), мужественный нуждается в силе, если он желает совершить что-либо сообразное своей добродетели, и благоразумный нуждается в достатке; каким образом иначе он или остальные проявят себя?» (там же, 200). Итак, «действие нуждается во многом…» (там же), так что этические добродетели, практическое мышление (ум), рассудок, практичность с ее изобретательностью — все это и трудно, и низменно, ибо ограничено человеком и человеческим. Выше практичности — мудрость как добродетель разумной части разумной души.

Разумная часть разумной души. Разумная часть разумной души созерцает неизменные принципы бытия. Здесь нет места для выбора н решения, здесь можно только знать или не знать. В теоретическом мышлении благо и зло выступают как истина и ложь (заблуждение). Теоретическое мышление как деятельность разумной части разумной души Аристотель отождествляет с наукой. Предмет науки — необходимое, он вечен, ибо все то, что существует по необходимости, вечно, а вечное не создано и нерушимо (не то что человеческая нравственно-политическая деятельность). «Наука состоит в схватывании общего и того, что существует по необходимости», или «наука есть приобретенная способность души к доказательствам» (там же, 112; 110). При этом теоретическое мышление (наука) руководит в конечном счете и нравствен но-политической, практической деятельностью. Само теоретическое мышление не в состоянии привести что-либо в движение; здесь требуется практическое мышление и стремление, присущее аффективной душе. Но это не беда, потому что созерцательная деятельность выше практической.

Высшее блаженство. Уже само определение блаженства как того, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся, данное в I книге «Этики», предполагало, что блаженство не может быть достигнуто на пути практической деятельности, ибо, как мы видели выше, человек, преследующий

этические, а тем более политические добродетели, нуждается во многом. «Если блаженство есть деятельность, сообразная с добродетелью, то, конечно, с важнейшею добродетелью, а это присуще лучшей части души» (там же, 197). Таковой добродетелью является мудрость — «знание и понимание наиболее важного в природе» (там же, 113). Аристотель говорит, что «Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрецами, а не практичными, ибо видят, что они не понимают собственной выгоды; про их знание говорят, что оно «чрезвычайно» и «удивительно», «тяжело» и «демонично», но бесполезно, так как они не доискиваются того, что составляет благо людей (там же).

«Этика» Аристотеля заканчивается апофеозом «истинного» блаженства, которое Аристотель находит в чисто созерцательной деятельности. Он еще раз подчеркивает, что блаженство не в наслаждении, не в развлечении и № в отдыхе, а в работе. «Отдых существует ради деятельности», но это деятельность созерцательная. Она более независима, чем деятельность нравственно-политическая; она самая приятная, ибо, «по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью» (там же, 198). Житейские нужды в одинаковой степени тяготят как мудреца, так и праведника, человека, ведущего нравственную жизнь. Праведник, сверх того, нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми он станет поступать справедливо, а мудрец может предаться созерцанию и сам с собою, и тем лучше, чем он мудрее. Кроме того, созерцательная деятельность самая спокойная, она лишена треволнений. Наконец, она самая богоподобная. «Мы считаем богов наиболее счастливыми и блаженными; но в какого рода действиях они нуждаются? Неужели же в справедливых?.. Не покажутся ли они смешными, заключая союзы, выдавая вклады и делая тому подобное? Или же в мужественных, причем они станут переносить страшное и опасное, ибо это прекрасное? Или же в щедрых? Но кого же они станут дарить? К тому же нелепо думать, что у них есть долги или нечто подобное. Или же, может быть, в делах благоразумия? Но не будет ли обидной похвалою сказать, что они не имеют дурных страстей? Если мы пройдем всю область действия, то она окажется мелкою и недостойною богов. Однако все приписывают им жизнь, а следовательно, и деятельность… Но если отнять у живого существа не только деятельность, но в еще большей мере и производительность, то что же останется, за исключением созерцания. Итак, деятельность Божества, будучи самою блаженною, есть созерцательная деятельность, а следовательно, и из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая

родственнее всего божественной… Блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и, чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства…» (там же, 200–201). Сказанное уточняется следующей схемой:

Душа

Неразумная Разумная

Растительная Страстная стремящаяся Рассудочная Разумная

Нет добродетели Этическая добродетель Практичность Мудрость

Переход к политике. Вопросы политики Аристотель затрагивает в своей этике неоднократно. И это не удивительно, так как политика, в понимании Аристотеля, должна играть прежде всего нравственно-воспитательную роль: «Законодатели должны привлекать к добродетели и побуждать граждан к прекрасному» (там же, 203) при помощи закона, имеющего принудительную силу. Аристотель подчеркивает, что «для общественного воспитания необходимы законы, а для хорошего — необходимы хорошие законы» (там же, 204), а законодательство есть часть политики.

Глава VII
ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА

Политические взгляды Аристотеля изложены в «Политике», примыкающей к его «Этике». Обе работы составляют единое целое. О политике и политических устройствах Аристотель говорит уже в «Этике». В «Политике» же он опять возвращается к вопросу о добродетелях и рассматривает нравственные задачи политики и государства. Политику Аристотеля нельзя понять без учета того, что она подчинена этике.

Этика в «Политике». Правда, круг этических проблем в «Политике» узок. Там упоминаются лишь этические добродетели, а сама добродетель определяется как «умеренность двух крайностей» (6, 239). Из этических же добродетелей Аристотель называет только мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность (впрочем, последняя трактовалась в «Этике» как дианоэтическая добродетель). Мужество — это мужество духа, проявляющееся в упорном достижении трудных целей; благоразумие — умеренность желаний и умение согласовывать средства с целями; справедливость — правильное решение дел, согласное с понятием правды; рассудительность — сметливость, состоящая в понимании сходства и различия данных явлений и действий. Эти добродетели — условие счастья: «Никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, ни благоразумия, ни справедливости, ни рассудительности, кто, напротив, страшится всякой мимолетной мухи, кто, томимый голодом или жаждою, не останавливается ни перед каким из самых крайних средств, кто из-за четверти обола губит самых близких друзей, кто, наконец, так не рассудителен и так способен на ошибки, как будто ребенок или безумный» (там же, 145–146). Аристотель отмечает, что «добродетель не вредит тому, в ком она пребывает», что, напротив, «бел добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к половому наслаждению и пище он хуже тогда всякого животного», ведь «от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре а зле, о справедливом и несправедливом и о другом подобном» (там же, 118; 8; 7).

Политик всегда должен иметь в виду, что. человек подвержен страстям и что человеческая природа вообще испорчена, а также то, что этические добродетели хотя и принадлежат всем, но не в равной степени. Одна добродетель V мужчин, другая у женщин, одна у свободного, а другая у подчиненного. Аристотель

различает добродетель человека и добродетель гражданина: добродетель хорошего гражданина и добродетель хорошего человека не одна и та же, ибо гражданская добродетель ниже этической (а тем более дианоэтической) и невозможно, чтобы все граждане были добродетельными людьми: «Качество хорошего гражданина должно принадлежать всем (потому, что только при этом условии государство может быть наилучшим); но нельзя требовать, чтобы качества хороших людей были принадлежностью всех граждан; так как для хорошего государства нет необходимости в том, чтобы его составляли люди непременно нравственно совершенные» (там же, 102). Добродетель гражданина состоит в способности повиноваться властям и законам, тогда как для умения властвовать необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, так что властвующий над людьми должен быть нравственно совершенным.

Цель политики. Сущность политики Аристотель раскрывает через ее цель, а она, по мнению философа, самая высокая — воспитательная и состоит в том, чтобы придать гражданам хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно. Иначе говоря, «цель политики — благо, притом справедливое, то есть общее благо» (там же, 123). Поэтому политик должен искать наилучшего, т. е. наиболее отвечающего указанной цели, политического устройства.

Метод политики как науки — это метод анализа: «Каждое дело должно исследовать в его основных, самомалейших частях» (там же, 8). В данном случае это разложение государства на части: «Как во всех других случаях сложное необходимо делить на простые элементы, так и теперь рассмотрим, — говорит Аристотель, — из каких элементов состоит государство» (там же, 2). Необходимо также исследование реально существующих форм политического устройства, особенно тех, которые известны своими хорошими учреждениями, а также изучение социальных, проектов, созданных философами, чтобы «мы сами не казались людьми, желающими только мудрствовать» (там же, 37). Т. е. политик не должен отрываться от реальности, ему следует интересоваться не только наилучшими формами государственного устройства, но и лучшими при тех или других реальных обстоятельствах, лучшими по возможности.

Оправдание исследования. Чтобы отвести подозрение, что он занимается пустым делом и изобретает, говоря современным языком, велосипед, Аристотель подчеркивает, что «исследование наше о лучшей форме политического быта предпринято нами соответственно потому, что формы, существующие в настоящее

время, оказываются несовершенными» (там же).

Определение государства. Аристотель подчеркивает, что понятие государства определяется разнообразно и что существует много форм- государства с различными политическими устройствами. «Политика» Аристотеля начинается слонами: «Всякое государство представляет собою некоторую форму общежития» (там же, 1). Но общежитие — это род, государство лишь один, хотя и главный, вид общежития; «государство есть форма общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством» (там же, 100).

Политическое устройство. Законы. «Политическое устройство есть тот порядок, который лежит в основании распределения государственных властей и определяет собою как верховную власть в государстве, так и норму всякого в нем общежития» (22, 217). Политическое устройство предполагает власть закона; ибо где не властвуют законы, там нет политического устройства. Аристотель определяет закон как порядок и «бесстрастный разум»: «Закону страсть не причастная (там же, 138; 36). Более развернутое определение закона таково: «Законы… суть те основания, по которым властвующие должны властвовать н защищать данную форму государственного быта против тех, которые ее нарушают» (там же, 217). При этом законы управляют всем вообще, каждое же дело в отдельности обслуживается в соответствии с законом государственной властью. Аристотель подчеркивает, что следует стремиться к тому, чтобы законы не менялись, ибо «закон не имеет никакой другой силы, принуждающей к подчинению ему, кроме обычая, а обычай образуется не иначе как в продолжении известного времени» (там же, 68). Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную власть, административную и, наконец, судебную.

Состав государства. Аристотель подчеркивает, что «государство по природе своей множество», «нечто сложное», «состоит из многих частей», причем друг другу неподобных (там же, 38; 93). Прежде всего это люди, ибо из людей одинаковых государство образоваться не может. Каждый должен быть знатоком своего дела, ибо «один человек наилучшим образом может исполнить только одно дело» (там же, 87), не следует требовать от одного и того же человека игры на флейте и шитья сапог. Государство, далее, состоит из семей, которые также отличаются друг от друга. Аристотель выделяет также в государстве благородных и неблагородных, богатых и бедных, воспитанных и невоспитанных, свободных и рабов (но рабы не часть государства, о чем ниже). Он подробно описывает

элементы, необходимые для. существования государства, различая элементы качества и элементы количества: под элементами качества он разумеет свободу, воспитание и благородство рождения, а под элементами количества — численное превосходство массы (см. там же, 163; 164; 223–226; 244).

Гражданин. Государство состоит из граждан, оно есть не что иное, как масса граждан. На гражданина, как и па государство, «есть разные воззрения, так как одного и того же человека не все признают гражданином» (там же, 94). Понятие гражданина в каждом политическом устройстве свое. Аристотель определяет гражданина как того, кто участвует в суде и в управлении. Это абсолютное понятие гражданина. Называя это понятие гражданина абсолютным, Аристотель, по-видимому, хочет сказать, что это истинно для всех форм политического устройства, разница между ними не столько в понятии гражданина, сколько в том, на какие слои населения распространяется там право участвовать в управлении государством и 8 суде, так что когда он говорит, что есть столько же видов граждан, сколько форм политического устройства, то это не следует понимать буквально, ибо все дело в том, кого сочтут за гражданина: «Кто гражданин в демократическом государстве, тот часто не считается за гражданина в олигархическом», ибо «в демократиях… все граждане безразлично участвуют во всех делах государства, а в олигархиях напротив» (там же, 94; 165). Кроме того, граждане несут военную службу и служат богам. Итак, граждане — это те, кому доступны четыре функции: воинская, административная, судейская и жреческая. Под «управлением» Аристотель имеет в виду, по-видимому, и законодательную и исполнительную власть. Гражданин пользуется гражданскими почестями. Заметим, что, по мнению Аристотеля, «не всех тех должно считать гражданами, без которых не может существовать государство» (там же, 106).

Происхождение государства. Государство, как отмечалось, не единственная форма общежития. Другие формы — семья и «селение». Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их конечная цель, т. е. возможность и энтелехиальность государства была заложена в человеке с самого начала, ведь человек «по своей природе существо политическое»: дар речи обусловливает природное стремление к такого рода общежитию, поэтому и само государство есть «естественная форма общежития», «государство существует естественно» (там же, 7). Первая форма общежития — семья.

Семья. Аристотель знает лишь семью развитого

рабовладельческого общества и, разумеется, считает ее «первой естественной формой общежития, не изменяющейся во все времена человеческого существования…» (там же, 4). В самом деле, семья в изображении Аристотеля непременно имеет три двойные части и соответствующие им три отношения: «Первые и самомалейшие части семьи суть: господин и раб, муж и жена, отец и дети», соответственно «в семье имеют место отношения троякого рода: господские, супружеские и родительские» (там же, 8; 9). Аристотель различает власть господскую и власть домохозяина. Обе они принадлежат главе семьи, первая из них — это власть над рабами, вторая — над женой и детьми; первая власть простирается на предметы, необходимые в жизни, прежде всего на рабов, и служит благу властвующего и его семьи, вторая имеет в виду пользу жены и детей. Власть домохозяина — монархическая власть. Власть жены в семье противоестественна: «Где природные отношения не извращены, там преимущество власти принадлежит мужчине, а не женщине» (там же, 32). Аристотель цитирует Софокла: «Молчание придает женщине красоту» (Аякс, 29).

Селение. Несколько семей образуют селение. Это фактически разросшаяся семья, но ее интересы уже не ограничиваются обыденным, ибо становятся возможны и другие, более возвышенные интересы.

Государство. Государство возникает из нескольких селений как энтелехия семьи и селения. Власть в государстве — это продолжение и развитие власти главы семьи. Так как власть главы семьи монархическая, царская, то и первая форма политического устройства — патриархальная монархия (царство): «Подобно тому как всякою семьею управляет старейший в роде в качестве царя, так и дальнейшее расселение семья вследствие родства ее членов между собою находится также под управлением царя» (6, 5). Однако существуют и другие формы политического устройства.

Многообразие форм политического устройства объясняется тем, что государство есть сложное целое, множество, состоящее из многих и разных, неподобных частей. У каждой части свои представления о счастье и средствах его достижения; каждая часть стремится взять власть в свои руки, установить свою форму правления. Кроме того, одни народы поддаются только деспотической власти, другие могут жить и при царской, «а для иных нужна свободная политическая жизнь» (там же, 14). Но главная причина в том, что во всяком государстве происходит «столкновение прав», ибо на власть претендуют и благородные, и свободные, и богатые, и «достойные», а также вообще

большинство, которое всегда имеет преимущество перед меньшинством. Поэтому и возникают, сменяют друг друга разные политические устройства. При изменении государства люди остаются теми же самыми, меняется лишь форма управления. Классификация видан политического устройства. Аристотель делит политические устройства по количественному, качественному и имущественному признакам (см. там же, 110; 113). Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть — у одного лица, меньшинства или большинства. Для Аристотеля это формальная (как мы бы сейчас сказали) сторона: и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править правильно и неправильно. Кроме того, меньшинство или большинство может быть богатым или бедным. Но так как обычно бедные в государстве составляют большинство населения, а богатые — меньшинство, то деление по имущественному признаку совпадает с делением по признаку количественному. В результате получается шесть форм политического устройства: три правильные (монархия, аристократия и полития) и три неправильные (тирания, олигархия и демократия).

Монархия — древнейшая, «первая н самая божественная», форма политического устройства. Аристотель перечисляет виды царской власти, говорит о патриархальной и абсолютной монархии. Последняя допустима, если в государстве есть человек, который превосходит абсолютно всех других. Такие люди бывают, и для них нет закона; такой человек «как бог между людьми», «попытаться подчинить их… закону… смешно», «они сами закон» (там же, 128). Обычно против таких людей употребляли остракизм. Аристотель против остракизма, ибо «такие люди в государствах суть вечные цари их», и «остается только повиноваться такому человеку» (там же, 131; 143).

Аристократия, однако, предпочтительнее царства. При аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личными достоинствами, и она возможна там, где личное достоинство пенится народом (см. там же, 87; 137; 234). Так как личное достоинство обычно присуще благородным, то при аристократии правят благородные, евпатриды.

Политик (республика) — власть большинства. Но у большинства единственная общая им всем добродетель — воинская, поэтому «республика состоит из людей, носящих оружие», «республиканское общество состоит из таких людей, которые по природе своей воинственны, способны к подчинению и власти, основанной на законе, по силе которого правительственные должности достаются и бедным, лишь бы они были достойны» (там же, 55; 142). Обладает ли большинство

преимуществом перед меньшинством? Аристотель отвечает на этот вопрос положительно. Каждый член большинства хуже каждого члена аристократического меньшинства, но в целом большинство лучше меньшинства: «Многие лучше не порознь, а все вместе», ибо «каждый обращает внимание на одну какую-нибудь часть, все вместе видят все» (там же, 119), но это при условии, что большинство достаточно развито. Кроме того, большинство, имеет больше оснований претендовать на власть, ибо, если исходить из личного достоинства, богатства или происхождения, то всегда найдется самый достойный, самый богатый, самый благородный, поэтому господство достойных, богатых, благородных неустойчиво, власть же большинства более самодовлеюща.

Тирания. Аристотель резко отрицательно относится к тирании: «Тираническая власть не согласна с природою человека», «Чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана» (там же, 141;61).

Олигархия, как и аристократия, — власть меньшинства, но не достойных, а богатых (основной элемент олигархии — богатство, аристократии — достоинство). Говоря об олигархии, Аристотель подчиняет количественный критерий имущественному: здесь важнее, кто правит, чем сколько правят: «Где граждане пользуются властью в силу своего богатства, там — несмотря на то, будет ли таковых меньшинство или большинство, — политический быт необходимо представляет собою олигархию» (22, 222). Впрочем, Аристотель путается: то он подчеркивает различие олигархии и аристократии, то говорит, что «олигархия… там, где верховная власти принадлежит меньшинству богатых и благородных» (там же, 223), что естественно, ибо «олигос» — это «немногие», а не богатые. Аристотелю следовало бы называть власть богатых плутократией, тогда бы он не путал ее с аристократией. Аристотель разбирает и виды олигархии (см. там же. 229; 231).

Демократия. Стагирит отмечает, что «есть несколько видов демократии», а именно пять, которые распадаются на два рода: на демократию, основанную на законе, и демократию, где верховная власть находится в руках толпы, а не закона, фактически же — в руках народных льстецов — демагогов: «Льстецы у тиранов, а демагоги у народа», здесь «все власти рушатся» (там же, 228). Это охлократия, она уже выходит за рамки политического устройства. Остается демократия, основанная на законе. Это «самая… сносная из всех худших форм политического устройства» (там же, 219). Говоря о демократии, Аристотель также подчиняет количественный принцип имущественному; важно, что это власть

большинства не только свободных, но и бедных: «Там только демократия, где представителем верховной власти является большинство хотя свободных, но в то же время недостаточных» (там же, 222).

Связи между формами политического устройство. Олигархия — власть немногих, становясь властью одного, превращается в деспотию, а становясь властью большинства — в демократию. Царство вырождается Б аристократию или политию, та — в олигархию, та — в тиранию, а тирания — в демократию.

Реальность и идеал. До сих пор мы старались рассказывать о политических взглядах Аристотеля без учета его собственного политического идеала. Но политика Аристотеля не только описание существующего, по и набросок должного. К чести мыслителя, нужно сказать, что он как ученый стремился прежде всего постичь социальную реальность, как она есть. Но его идеалы все-таки сказались на классификации государственных форм. Чтобы перейти к этому, нужно сказать о цели государства, по Аристотелю.

Назначение государства. Государство есть «масса… граждан, которая довлеет себе для удовлетворения всем потребностям своей жизни» (там же, 97). Многие люди эти потребности сводят к материальным, для чего они должны оказывать друг другу взаимные профессиональные услуги. Но цель государства не в этом. Она и не в том, чтобы защищать людей от взаимной несправедливости. Государство, конечно, выполняет эти экономические и юридические функции, создавая людям условия жизни, но «…цель человеческого общежития состоит не просто в том, чтобы жить, а гораздо более в том, чтобы жить счастливо», а потому «цель государства есть счастье жизни» (там же, 115; 117). Итак, «государство есть такая форма общежития, которая существует с целью вполне счастливой жизни как для семейств, так и для целых поколений-жизни совершенной и вполне себе довлеющей», «государство есть общество людей равных, соединившихся между собою с целью возможно наилучшей жизни» (там же, 117; 163).

Апология государства. Аристотель — государственник. Государство для него совершеннейшая форма жизни, такая форма, в которой общественная жизнь достигает «высшей степени благосостояния», «среда счастливой жизни» (там же, 6; 7).

Общее благо. Государство, далее, служит общему благу, т. е. справедливости. Аристотель признает, что справедливость есть понятие относительное, тем не менее он определяет ее как общее благо, которое возможно лишь в политической жизни (см. там же, 114; 123). Справедливость — цель политики. Будучи общим

благом, справедливость для целого совпадает со справедливостью для частей: «Равно справедливое есть то, что полезно как для целого государства, так и вообще для всех его граждан» (там же, 128).

Правильные и неправильные формы политического устройства. Царство, аристократия и полития — правильные формы потому, что там одно лицо, меньшинство или большинство, имея власть, пользуются ею для «общего блага», «в интересах общей пользы» (там же, 111–112). Тирания, олигархия и демократия — неправильные формы политического устройства, потому что там власть — будь то одно лицо, меньшинство или большинство — служит лишь своим интересам; поэтому «монархическое управление государством, если оно направлено на общее благо, мы называем царством», «тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха» (там же). Конечно, это деление надуманное. История Древней Греции — это история борьбы рабов и свободных, а внутри самих свободных — история борьбы за власть различных классов свободных: сначала благородных и неблагородных, затем богатых и бедных; при этом монархия отличалась от тирании тем, что монарх опирался на свое происхождение и служил интересам благородных, тираня же узурпировал власть и служил неблагородным; вопрос же о том, насколько он при этом служил себе, второстепенный, но никто не служил общему благу.

Критика идеального государства Платона. В отличие от Платона Аристотель различает идеальную, «абсолютно наилучшую», форму государственного устройства и «ту, которая возможна в действительности, которая более удобна и более общая для всех государств» (6, 216; 239). Аристотелева критика Социально-этического идеала Платона касается как частных, так и принципиальных вопросов. Так, мыслитель справедливо, отмечает, что у Платона о третьем сословии сказано недостаточно, так что неясно, каков образ жизни земледельцев, есть ли у них «общие владения и жены» или нет. Аристотель усматривает много затруднений в осуществлении замысла Платона о передаче способных детей земледельцев и ремесленников в среду воинов, а тем более неспособных детей воинов — в среду третьего сословия и т. д. Принципиальные же возражения сводились к трем: 1) Платон переступил пределы должного единства, стремясь упразднить всякое многообразие. Но для государства требуется не единство как таковое, но единство в многообразии, причем «единство менее сжатое предпочтительнее единства более сжатого» (там же, 41). 2) У Платона благо целого не предполагает блага частей, а напротив, в

целях блага государства он отнимает у своих воинов счастье, но «если воины лишены счастья, то кто же будет счастлив? Это. конечно, не ремесленники и не вся эта масса рабов» (там же, 52). Между тем отношение счастливого целого к частям своим не то же, что отношение четного к своим частям. Четное может принадлежать целому, не заключаясь ни в одной его части, а счастливое не может быть в таком отношении к споим частям. 3) В отличие от Платона, который был в данном случае прозорливее, ибо видел в частной собственности источник общественного зла, Аристотель — апологет частной собственности, он критикует Платона за то, что тот думал достичь совершенного государства посредством отмены последней. Аристотель подчеркивает, что «одна мысль о собственности доставляет несказанное удовольствие», отмена же ее ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга» и «об общем для всех каждый заботится очень мало» (там же, 47; 41–42). Согласно Аристотелю, источник общественного зла — не столько собственность, сколько беспредельность желаний человека и его алчность, причем последним направлена также И на почести, поэтому «нужно более заботиться о том, чтобы уравнять желания граждан, нежели их имущества» (там же, 60). Итак, делает вывод Аристотель, «все мысли Платона хотя чрезвычайно изысканны, остроумны, оригинальны и глубоки, но при всем том трудно сказать, чтобы были верны» (там же, 53). Платоновский идеал невозможен: «Хорошо, конечно, строить планы по своему желанию, но не должно мыслить ни о чем невозможном» (там же).

Социальный идеал Аристотеля. Философ говорит, что «счастливо только наилучшее государство» (там же, 147), а наилучшим будет то, где наилучшее политическое устройство. Наилучшая форма правления должна служить наилучшей жизни, а «наилучшая жизнь есть жизнь счастливая, то есть жизнь полная добродетелей, энергии и самого верного применения добродетели ко всем случаям жизни» (там же, 163). Счастливая жизнь — что жизнь совершенная и вполне себе довлеющая, она «состоит в беспрепятственном прохождении по пути добродетели, а добродетель есть не что иное, как умеренность двух крайностей; посему жизнь умеренная… необходимо и наилучшая жизнь» (там же, 239). Но для счастливой жизни помимо этого нравственного благосостояния нужно благосостояние физическое (телесное) — здоровье и внешние блага, однако умеренные.

Аристотель против имущественного неравенства. Он подчеркивает, что «внешние блага достойны приобретения только в интересах души» (там же, 147), а поэтому наилучшая форма

собственности — «собственность средней величины», ибо вообще «умеренное и среднее есть самое лучшее» (там же, 239). Владельцы такой собственности рассудительны. Это «среднее сословие» и устанавливает «наилучшую форму политического общежития» (там же, 241). Можно подумать, что социальные идеалы Аристотеля близки демократическим. Но это не так, ибо Аристотель различает существенные и несущественные части государства и, исходя из этого, исключает из средних слоев большинство граждан государства, лишая их гражданства.

Существенные и несущественные части государства, Это деление совсем не совпадает с делением на необходимые и не необходимые части, ибо необходимое может быть несущественным: «Не все то, что необходимо входит в состав государства, следует считать за существенные его части», а потому и «не всех тех должно считать гражданами, без которых не может существовать государство» (там же, 162; 106). К необходимым, но несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным— воинов и правителей: «Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть воины и члены совета» (там же, 167). Аристотель прямо говорит, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина», потому что земледелие, ремесла, промыслы необходимы для жизни, но противны добродетели, ибо, «ведя жизнь ремесленника или фета (наемника. — А. Ч.), нельзя преуспеть в добродетели» (там же, 106; 165).

Главное условие добродетельной жизни. Чтобы преуспеть в добродетели, нужно в себе ее развивать, но «для развития в себе начала добродетели необходим философский досуг» (там же, 165).

Главная задача правителей. Поэтому правители, заботясь о добродетели граждан, должны обращать внимание на то, чтобы лучшие люди, не только стоящие у власти, но я частные, были бы в состоянии вести досужую жизнь, ибо «для хорошего политического устройства граждане должны быть свободны от забот о делах первой необходимости» (там же, 69). Всех же трудящихся философ лишает гражданства. В то же время он намеревается всех эллинов превратить в господ. Поэтому в производительной сфере место эллинов должны занять варвары-рабы «Что же касается до земледельцев, то особенно желательно, чтобы они были рабы; кроме того, земледельцами могут быть варвары, периэки, которые по натуре своей близко подходят к

рабам» (там же, 170).

Рабство. Проблема рабства занимает большое место в «Политике» Аристотеля. До него она уже трактовалась многими эллинами. Так, некоторые софисты высказывали убеждение, что все люди от природы равны. Эта же мысль однажды проскальзывает и в «Политике». Но у Аристотеля это случайная обмолвка. Для нашего философа главный вопрос состоит в том, является ли рабство продуктом природы или же общества: «Действительно ли кто-нибудь раб по своей природе или нет; действительно ли для кого-нибудь лучше и справедливее быть рабом, или должно думать, что всякое рабство есть явление несогласное с природою, — вот вопросы» (там же, 12). Он допускает, что «сомнение о свободе и рабстве имеет некоторые основания», которые состоят в том, что «понятия о рабстве и о рабе имеют двоякий смысл. Так, есть некоторые рабы по закону» (там же, 17; 15), т. е. у эллинов существовал обычай превращать пленных эллинов же в рабов, который ко времени Аристотеля уже многими осуждался.

Непоследовательность философа. По своей натуре Аристотель был человеком уклончивым, он стремился примирять крайности и сглаживать противоречия. Это особенно ярко проявилось в следующем щекотливом вопросе: можно ли считать естественным, что эллин является рабом эллина? Данный вопрос Стагирит подменяет другим: допустимо ли, чтобы физическая сила брала верх над нравственными достоинствами? Хорошего человека, рассуждает мыслитель, делать рабом, конечно, несправедливо, но ведь внешняя сила всегда связана с внутренним достоинством (личной храбростью), а потому победитель всегда превосходит побежденного не только физически, но и нравственно. Это рассуждение — явная натяжка, оно недостойно Аристотеля. Оно подводит философа к заключению, что рабство — явление, согласное С природой: «Итак, хотя очевидно, что всякое сомнение о свободе и рабстве имеет некоторое основание, тем не менее очевидно также и то, что одни по природе рабы, а другие по природе свободны» (там же, 17). Так, все не эллины, варвары, — потенциальные рабы всех эллинов: «Варвар и раб по природе своей одно и то же», ведь «общество их состоит из рабов и рабынь», ибо они живут при деспотии. Таким образом, Аристотель косвенно высказывает (как и Платон) мнение, что эллины не должны превращать эллинов же в рабов.

Раб в изображении Аристотеля. Итак, согласно Аристотелю, люди от природы не равны. Поэтому не правы те, кто думают, что раб и свободный таковы только по закону, а по природе ничем

друг от друга не отличаются, а потому власть господина над рабом, как власть, основанная на силе, несправедлива. По Аристотелю, одни разнятся от других, как тело от души, как животное от человека. Первые — это все те, кто занят физическим трудом и для кого это занятие наилучшее. Эти люди в состоянии лишь осуществлять чужой замысел. Они понимают разумное, но сами разумом не обладают, они — одушевленное имущество и орудие господина.

Раб и господин. Господин тот, «кто может мыслить и предусматривать» и кто нуждается в орудиях для реализации своих замыслов. По отношению к господину раб — его одушевленное орудие, более того, это как бы часть тела господина: «Раб есть часть господина, как бы некоторая, отдельно от него существующая, одушевленная часть его тела» (там же). Раб без господина существовать не может, во всяком случае он не может существовать полноценно. Аристотель доходит до того, что утверждает, будто рабу от природы рабом быть полезно, что люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому — господином» (там же), что институт господской власти одинаково полезен и для раба, и для господина, Что стремление раба к господину и господина к рабу так же естественно, как стремление мужчины к женщине и женщины к мужчине, что в отношениях между рабом и господином имеет место не только взаимная польза, но также и взаимная дружба. Аристотель определяет раба так: раб — это тот, «кто, будучи человеком, по природе своей принадлежит не себе, а другому» (там же, 11–12). Это определение ненаучно. Оно лишь констатирует, что раб есть раб.

Апория рабства. Хотя Аристотель часто ставит рабов в один ряд с животными («Ни рабы, ни животные не знают счастья и не живут по предначертанному плану» — там же, 115), он все же не может пройти мимо очевидного факта, что рабы — это люди. Поэтому он ставит вопрос: «Может ли раб иметь какое-нибудь иное, более почтенное качество, кроме качества орудий и служебной силы; может ли он иметь рассудительность, мужество, справедливость или другое какое-нибудь подобное качество, или, кроме телесных услуг, для него недоступна никакая иная деятельность?» Аристотель отмечает, что и в том и в другом случае есть затруднение: если рабам доступна иная, высшая деятельность, то чем же они будут отличаться от свободных? Если же недоступна, то это было бы несообразно с тем, что они люди и пользуются разумом. Аристотель не способен решить эту апорию, отражающую трагедию рабовладельческого общества — пребывание части людей в силу неразвитости производительных сил и во имя прогресса в своем инобытии в качестве животных.

Небезусловность рабства. Рабство для Аристотеля все же небезусловно. Оно имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации; но, «если бы каждое орудие или по приказанию человека, или по собственному предусмотрению само могло исполнять свое дело… тогда мастерам не было бы никакой нужды в слугах, а господам в рабах» (там же, 11). Но так как автоматизация для Аристотеля вещь нереальная, то и условность рабства оборачивается у него безусловностью.

Приобретение рабов. Приобретение рабов отнесено Аристотелем к «науке о войне и охоте». С варварами не воюют, на них охотятся. Таким образом, охота, как часть воинского дела, «имеет целью приобретение диких животных и тех людей, которые, по природе своей будучи назначены к подчинению, противятся своему назначению»; «такая война, как дело естественное, конечно, справедлива» (там же, 20; 21).

Заключение. Итак, в наилучшем государстве его граждане не должны заниматься ни ремеслом, ни промыслом, ни земледелием, вообще физическим трудом. Будучи землевладельцами и рабовладельцами, живущими за счет труда рабов-варваров, они имеют философский досуг, развивают свои добродетели, а также исполняют гражданские обязанности: служат в армии, заседают в советах, судят в судах, служат богам в храмах. Собственность граждан, хотя и неодинаковая, такова, что среди них нет ни слишком богатых, ни слишком бедных. Будучи распространенным на всех эллинов, наилучшее политическое устройство позволит им объединиться в одно политическое целое и стать властелинами Вселенной. Все остальные народы, которые, будучи варварами, созданы самой природой для рабской жизни и уже сами собой живут в рабстве, станут обрабатывать земли эллинов, как общественные, так и частные. И они будут это делать для общего блага, в том числе и для своего собственного.

Схема. В основу социальных представлений Аристотеля положен им его мировоззренческий дуализм души и тела. Он может быть выражен схемой (см. с. 173).

Государство

тело душа

не люди(рабы-варвары) люди(свободные-греки)

тело

женщины мужчины

тело

трудящиеся нетрудящиеся
(земледельцы, ремесленники, торговцы) (дети, взрослые, граждане, старики)

Экономические взгляды. Экономические представления Аристотеля примыкают к его этическим и политическим учениям и даются в их контексте. Поэтому главным источником наших сведений об экономических взглядах Аристотеля остаются его «Этика» и «Политика». Приписываемая Аристотелю «Экономика» в трех книгах, из которых третья сохранилась лишь в латинском переводе, по-видимому, подложна. Политическая экономия, т. е. наука об общественных отношениях, складывающихся в процессе производства, распределения, обмена и потребления материальных благ, возникает с мануфактурного периода, однако ее предыстория начинается в работах Стагирита, этого, по выражению К. Маркса, «исполина мысли», «величайшего мыслителя древности» (1, 23, 92; 419). Высокую оценку Аристотелю К. Маркс дает, анализируя как раз экономические взгляды мыслителя. Аристотель квалифицируется Марксом как «великий исследователи, впервые анализировавший форму стоимости наряду со столь многими формами мышления, общественными формами я естественными формами» (там же, 68). Аристотель действительно впервые исследовал такие явления общественной жизни, как разделение труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, два вида стоимости, распределение и т. д.

Обмен. Стагирит замечает, что обмен материальными благами возник благодаря разделению труда, а также вследствие того, что у одних людей образовались излишки одних, а у других — других материальных благ. Первоначальное развитие меновой торговли обусловлено было естественными причинами, так как люди обладают необходимыми им для жизни предметами, одними в большем, другими в меньшем количестве. Конечно, если бы люди не имели никаких потребностей или имели бы одинаковые, то или вовсе не было бы обмена, или не было бы в нем постоянства, но в действительности «нужда связывает людей в одно» и делает необходимым обмен, «который имеет место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой имеет» (17, 92–93). Без такого обмена государство существовать не может, оно «держится подобными взаимными услугами» (там же, 91). Аристотель подходит к проблеме исторически. Вначале, по

его мнению, обмена не было, хозяйство было, как мы бы сейчас сказали, натуральным. В первоначальной семье все было общим, когда же эта первоначальная семья разбилась на много отдельных семей, то члены этих последних стали нуждаться во многом из того, что им недоставало, и сообразно с их потребностями приходилось прибегать тогда к взаимному обмену.

Две формы стоимости. В связи с размышлениями об обмене Аристотель подходит вплотную к пониманию того, что существует не одна; а две формы стоимости: он различает естественную и неестественную полезность вещи. В «Политике» сказано, что пользование каждым объектом владения бывает двояким; в обоих случаях пользуются объектом как таковым, но не в равной степени как таковым; в одном случае объектом пользуются для присущей ему цели назначения, в другом случае — для не присущей ему цели назначения: например, обувью пользуются и для того, чтобы надевать ее на ногу, и для того, чтобы менять ее на что-либо другое. И в том и в другом случае обувь является объектом пользования: ведь и тот, кто обменивается обувью с имеющим в ней надобность на деньги или па пищевые продукты, пользуется обувью, но не в присущем ей назначении, так как оно не заключается в ТОМ, чтобы служить предметом обмена. Так же обстоит дело и с остальными объектами владения: все они могут быть предметами для обмена. Таким образом, использование благ может быть естественным и противоестественным. Эту мысль Аристотеля К. Маркс неоднократно подчеркивает в своих произведениях. Но сам Стагирит не развил ее, ибо не совсем понял значение товарного производства, которое и создает обувь И тому подобные материальные блага как раз для торговли, для обмена.

Деньги. Аристотель говорит о естественном возникновении денег в силу необходимости, обуславливаемой меновой торговлей. Как отмечает Маркс, Аристотель догадывается о том, что «денежная форма товара есть дальнейшее развитие простой формы стоимости» (1, 23, 69), иначе Аристотель не говорил бы, что «нет разницы — дать ли пять лож взамен дома или ценность пяти лож» (17, 93). Причем Аристотель обращает внимание на развитие денег.

Вначале была «слитковая форма денег», затем — «монетная форма». Философ смутно догадывается о том, что деньги функционируют и как мера стоимости, эквивалент товара (именно в этом своем качестве деньги возникают в силу необходимости), и как средство обращения. Аристотель говорит о деньгах как символе _ и знаке стоимости, что отмечает и К. Маркс (см. 1, 13, 100). Действительно, Стагирит пишет, что монета —

результат соглашения между людьми: «Монета же явилась как бы представителем нужды по всеобщему соглашению. Отсюда-то и ее название — «номисма» (от «номос» — закон), ибо она не по природе таковая, а по человеческому соглашению, и в нашей власти изменить монету и сделать ее неупотребительною» (17, 92). Таким образом, развитие денег проходит три этапа — от предметных денег через слиток к монете сначала как мере стоимости, а затем средству обращения, когда монета вообще утрачивает свою потребительную стоимость и сохраняет лишь меновую, превращаясь в символ или знак стоимости. Для доказательства того, что монета лишь знак, Аристотель приводит такие факты, как порча монет (в «Афинской политии» он говорит, что тиран Гиппий первый стал портить монету — см. 27, 150), государственная практика замены одного вида монеты другим (например, серебряных монет медными той же стоимости).

Стоимость. Спорным является вопрос, в какой мере Аристотель подошел к стоимости вообще и к трудовой теории стоимости. Эти понятия смутно намечены в его «Этике», когда он говорит о двух видах справедливости: уравнивающей и распределяющей. «Что касается специальной справедливости и соответствующего справедливого, то один вид ее проявляется в распределении почестей, или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе (здесь-то и может быть равное или неравное наделение одного перед другим). Другой вид ее проявляется в уравнивании того, что составляет предмет обмена; этот последний вид подразделяется на две части: одни общественные отношения произвольны, другие непроизвольны; к произвольным относятся купля и продажа, заем, ручательство, вклад, наемная плата; они называются произвольными, ибо принцип подобного обмена произволен. Что касается непроизвольных, то они частью скрытые, например воровство, прелюбодеяние, приготовление яда, сводничество, переманивание прислуги, убийство, лжесвидетельство, частью насильственные, например искалечение, удержание в тюрьме, умерщвление, грабеж, увечье, брань и ругательства» (17, 86–87). Итак, купля и продажа — вид произвольного обмена. Уравнивающая справедливость — «воздаяние другому равным», «середина ущерба и выгоды». Например, «архитектор должен пользоваться работой сапожника, а этому в свою очередь воздавать собственным трудом» (там же, 91). Их работу надо приравнять: «Воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника — к работе земледельца» (там же, 92). Аристотель, по-видимому, имел в

виду, что само по себе сравнение строителя и сапожника ничего не дает, ничего не дает и сравнение дома и сапог. Больше дает сравнение сапожника с сапогами, а строителя с домом в том смысле, что устанавливается, сколько труда вложил сапожник в сапоги, а строитель — в дом. Но главное — это сравнить труд сапожника с трудом строителя, тот и другой труд надо приравнять. Отсюда знаменитый квадрат Аристотеля:

строитель — сапожник
I I
I I
I I
Дом- сапоги

Аристотель говорит, что, «как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без уравнения ценностей, и точно так же невозможно уравнение без сравниваемости предметов» (там же, 93). Итак, обмена не может быть без равенства, а равенства не может быть без соизмеримости. В чем же эта соизмеримость, в чем ее основа? Аристотель, казалось бы, на это уже ответил, но па самом деле ответ был случайным. Иначе бы он не сказал тут же, что «невозможно, чтобы столь различные предметы стали сравнимыми», что это сравнение совершенно искусственно, что лишь «для удовлетворения нужды человека это в достаточной мере возможно» (там же). В конечном счете мерой стоимости у Аристотеля оказываются деньги. Поэтому все подлежащее обмену должно быть известным образом сравнимо; для этого-то и введена монета, ставшая в известном смысле посредником. Она все измеряет и определяет» (там же, 92). Таким образом, Аристотель не понял значения своей собственной догадки о том, что надо сравнивать различные труды, и остановился на сравнении через деньги, так что основой стоимости у него оказывается цена, тогда как цена — это лишь проявление труда. Иначе говоря, Аристотель не понял того, что конкретный труд — форма проявления абстрактного человеческого труда. Но он и не мог понять равенство и равнозначность всех видов труда, потому что «греческое общество покоилось на рабском труде и потому имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил» (1, 23, 69). Итак, делает вывод К. Маркс, «гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же состоит «в действительности» это отношение равенства» (там же, 70). Ведь

«равенство и равнозначность всех видов труда, поскольку они являются человеческим трудом вообще, — это тайна выражения стоимости и может быть расшифрована лишь тогда, когда идея человеческого равенства уже приобрела прочность народного предрассудка» (там же, 69).

Распределение. Занимаясь проблемами распределения, Аристотель говорит об особой, «распределяющей» справедливости. Это, как уже отмечалось, распределение почестей или денег и т. п. и связанных с этим материальных привилегий. Принцип этой справедливости — «неравное неравному». Это распределение материальных благ между общественными классами. Аристотель считает, что «абсолютно справедливым может быть только равенство по достоинству» (6, 207). В связи с этим он утверждает, что справедливость — это равенство, но это равенство не для всех, а для равных. Здесь нельзя упускать из виду вопрос о том, для кого равенство; в противном случае разговоры о равенстве фальшивы. «Все люди согласны в том, что распределяющая справедливость должна руководствоваться достоинством, но мерило достоинства не все видят в одном и том же, а граждане демократии видят его в свободе, олигархии — в богатстве, а аристократии — в добродетели» (17, 87–88). Аристотель главное достоинство человека видит в благородстве происхождения, а «благородное происхождение и нравственная добродетель встречаются у меньшинства; лиц благородного происхождения и нравственно чистых нигде не наберешь и сотни, а бедняки имеются повсюду» (6, 207). Такова классовая позиция Аристотеля — идеолога рабовладельческой аристократии — в вопросе о распределении. Его принцип «неравное неравному» идеологически оправдывал социальное неравенство. Аристотель совершенно неправомерно отождествлял благородное происхождение с добродетелью.

Хрематистика и экономика. Аристотель замечает и тот факт, что деньги стали в его время капиталом, приносящим прибыль. Как идеолог аристократии, он отрицательно относится к деятельности торгово-ростовщического капитала. Он — сторонник натурального хозяйства, для которого денежное обращение не самоцель, а средство. Меновая торговля неизбежно привела, отмечает Аристотель, к искусству наживать состояние (см. там же, 24). К. Маркс в «Капитале» рассматривает аристотелевское противопоставление хрематистики — искусства наживать состояние, делать деньги — тому, что мыслитель называл экономикой. С изобретением денег, говорит Стагирит, меновая торговля развилась в товарную, а эта последняя в противоречии с ее первоначальной тенденцией превратилась в

хрематистику — искусство делать деньги. Аристотель считает, что истинное богатство состоит в совокупности средств, необходимых для жизни н полезных для государственного и семейного общения. Такое богатство— средство, а не цель, оно имеет предел. Истинное богатство состоит из потребительных стоимостей; количество собственности, необходимое для хорошей жизни, не безгранично. «Существует, однако, искусство приобретения иного рода, которое обыкновенно правильно называется хрематистикой; для последней не существует границ богатства и собственности. Товарная торговля по природе своей не принадлежит к хрематистике, так как здесь обмен распространяется лишь па предметы, необходимые для них самих [покупателей и продавцов]» (6, 22–23). Говоря современным языком, Аристотель принимает формулу Т— Д — Т, но не Д — Т — Д. Только первый процесс осуществим, закончен, имеет предел, энтелехиален, второй же-это, как сказал бы Гегель, дурная бесконечность. Аристотель резко осуждает ростовщичество, в котором крайние пункты соединяются без всякого посредствующего звена, т. е. Д — Д. Аристотель говорит, что ростовщичество — наиболее противная природе форма или отрасль приобретения;

Глава VIII
ЭСТЕТИКА

Аристотелю принадлежало немало работ и по эстетике: «О поэтах», «Гомеровский вопрос», «О прекрасном», «О музыке», «Вопросы поэтики». Все они пропали. Сохранилась лишь «Поэтика, или Об искусстве поэзии», да и та не полностью. Вопросов эстетики Аристотель касается в «Метафизике», «Физике», «Этике», «Политике», «Риторике».

Искусство. Аристотель говорит об искусстве в широком смысле слова, понимая. под ним все то, что создано человеком, а не природой, точнее говоря, даже не продукт человеческой деятельности, а саму эту деятельность. Искусство есть человеческая деятельность, этим оно отличается от природы: «Через искусство возникает то, формы чего находятся в душе» (35, 7, 158). Творения человека целиком зависят от его воли и разума. «Принцип создаваемого заключается в творящем лице, — сказано в «Этике», — а не в творимом предмете» (17, 110). Остается пока неясным, откуда в душе берутся эти формы? Заложены ли они в пассивном разуме наряду с формами природы, реализуемыми, как мы видели, благодаря воздействию, с одной стороны, представлений, а с другой — активного разума? Или же они — создания души, результат ее активности? Согласно Аристотелю, «искусство частью завершает то, чего природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (25, 36). Обычные ремесла, обычное производство дополняют природу. Они переводят потенциально существующие в душе формы того, чего нет от природы, в реальность. И вопрос о происхождении таких форм, как уже отмечалось, неясен. Аристотель этот вопрос не развивает. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей — это средства осуществления целей и удовлетворения потребностей, которые возникают в реальной практической жизни людей. Что же касается искусства в нашем смысле слова, то здесь все гораздо проще. Формы искусства, произведения искусства не есть совершенно новые, невиданные формы, это подражание формам бытия как естественным, так и искусственным, это подражание тому, что происходит в реальной жизни. Поэтому для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении того, чего нет ни в природе, ни в человеческой жизни, искусство есть подражание, мимесис.

Мимесис. В отличие от ремесел, которые творят то, чего никогда не было, искусства в нашем смысле слова

подражательны, Аристотель говорит в «Поэтике»: «Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой — все это в целом не что иное, как подражание» (36, 112). Подражательными искусствами Стагирит называет живопись, скульптуру, поэзию и часть музыки. О мимесисе Аристотеля написана масса литературы. Но авторы не всегда учитывают, что это учение философа надо рассматривать в общем контексте его представлений о форме и материи, об актуальном и Потенциальном, об энтелехии. Не понимая решающего значения производственной практики людей, мыслитель не понял происхождения форм искусственных вещей (ведь все формы вечны, формы же искусственных вещей творятся человеком) и потому «отыгрался» на изящных искусствах, истолковывая их не как творчество, а как подражание. Правда, это вовсе не копирование. Аристотель на этот счет сделал множество уточнений, оставив большой простор для художественной деятельности. Художник волен выбирать предметы, средства и способы подражания. При этом надо оговориться, что в перечне искусств, с которого начинается «Поэтика» Аристотеля, не названы ни скульптура, ни живопись; то, что Аристотель отнес изобразительные искусства к подражательным, видно из других текстов, в которых, однако, этот вопрос не раскрыт. В «Поэтике» говорится о" поэзии я о музыке, но музыка там не анализируется. Поэтому проблема подражания и будет нами рассмотрена на примере поэзии.

Поэзия понимается Аристотелем широко — это искусство слова вообще. Поэтика же — наука о поэзии. Средствами выражения поэзии являются ритм, напев (слово) н метр (гармония). Есть искусство, которое пользуется только словами, без ритма и гармонии. Это то, что мы называем прозой. Но есть искусства, которые пользуются всеми названными средствами, «таковы сочинения дифирамбов и номов, трагедия и комедия, а различаются они тем, что одни [пользуются-] всем этим сразу, а другие в [отдельных] частях» (там же, 113–114). В сохранившейся части «Поэтики» рассматривается в основном трагедия. И в ней Аристотель признает некоторую свободу подражания. Так, изображая людей, поэт может представлять их или лучше, или хуже, чем они есть на самом деле, или такими, как они есть: «… так как все подражающие подражают лицам действующим, а действующие необходимо бывают или хорошими [людьми], или дурными (так как нравы почти всегда определяются именно этим, ибо различаются между собой [именно] добродетелью и порочностью), или лучше нас, или хуже, или как мы… то очевидно, что и каждое из названных подражаний будет иметь те

же различия и, таким образом, подражая различным предметам, и само будет различно» (там же, 114). Заметим, что предметом искусства для Аристотеля являются исключительно люди. Подражание природе, изображение природы, красота природы для него не существуют, В трагедии стремятся подражать лучшим, в комедии — худшим людям. Подражание же обыкновенным, т. е. драма, у Аристотеля не рассматривается. Возможны и различные способы подражания: «Можно подражать одному и тому же одними и теми же средствами, но так, что или [автор] то ведет повествование [со стороны], то становится в нем кем-то иным, как Гомер, или все время остается самим собой и не меняется, или [выводит] всех подражаемых [в виде лиц], действующих и деятельных» (36, 115). Таким образом, подражание свободно в выборе способов подражания, предметов подражания и средств подражания.

Кроме того, «задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости» (там же, 126). Этим поэзия отличается от истории: «Историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть» (там же). При атом историк должен рассказать и о невероятном, но, однако, случившемся, ведь такое бывает; но поэт не должен говорить об этом, такие курьезы и невероятные случаи лежат за пределами искусства. «Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном» {там же). В этом суждении Аристотеля искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается с наукой, с «технэ», в той мере, в какой оно имеет дело с общим. Однако это общее в искусстве и в науке не одно и то же, в первом случае оно типически образное, а во втором — понятийное. История же как сфера единичного третируется потому, что древние знали лишь одну историю — эмпирическую, законы истории им были неведомы.

Итак, мимесис — это подражание, но подражание довольно-таки свободное в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, не то, что было, а то, что могло бы быть. Аристотель рассматривает подражание и в гносеологическом плане: ведь и само познание есть подражание в широком смысле слова. Уже простое изображение чего-либо причастно познанию, конечно, на уровне его чувственной

ступени. Но и такое простое изображение доставляет людям удовольствие, ведь «познание — приятнейшее [дело] не только для философов, но равным образом и для прочих людей, только последние причастны ему в меньшей степени. Глядя на изображение, они радуются» (там же, 116). Но мимесис не копия, это обработка изображаемого всеми художественными средствами. Искусство подражает уровню не единичного, а сущностного бытия и не столько действительного, сколько возможного. Это возможно-сущностное бытие изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в этом единичном оставляется только то, что служит сущностному. В этом также проявляется свобода подражания, его активность. Данную мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

Трагедия. В «Поэтике» Аристотель дает знаменитое определение: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей» (там же, 120). При этом поясняется, что «услащенная речь»-это речь, имеющая ритм, гармонию и напев, что «по-разному в разных частях» означает, что в одних частях это услащение совершается только метрами (частными случаями ритмов), а в других еще и напевом. Речь и музыкальная часть — средства подражания, зрелище— способ; сказание, характеры, мысль — предмет подражания. При этом сказание — подражание действию, сочетание событий; характер— то, что нас заставляет называть действующие лица каковыми-нибудь, это склонности людей; мысль — то, в чем говорящие указывают на что-то конкретное или выражают суждение более или менее общее- При этом главное в трагедии, утверждает Аристотель, не характеры людей, а сказание, действие, связь событий; возможна трагедия без характеров, но невозможна трагедия без действия. Аристотель говорит, что «начало и как бы душа трагедии — именно сказание и [только] во вторую очередь — характеры» (там же, 122). Активность мимесиса в трагедии выражается в том, что поэт проводит тщательный отбор изображаемых действий с той целью, чтобы трагедия была целостна, а для этого он определяет объем трагедии, единство и динамику развития трагического действия, различая в нем завязку и развязку, которые разделяются тем, что Аристотель называет «перипетейа» — перемена совершаемого, перелом, связанный с «узнаванием», переходом от незнания к знанию, меняющим всю жизнь трагического героя и приводящим его к гибели.

Катарсис. Посредством сострадания и страха трагедия очищает страсти. О сострадании и страхе как главных переживаниях зрителей трагедии Аристотель говорит неоднократно. Эти эмоции, по его мнению, вызываются неожиданностью, переломом. Например, в «Эдипе» Софокла вестник приходит к Эдипу объявить, кто тот есть на самом деле, и тем самым избавить героя от страха, но — в действительности достигает противоположного. При этом страх может быть вызван при условии, что трагический герой не слишком сильно отличается от зрителя, ибо страх — это переживание за подобного себе. Сострадание же может быть вызвано лишь к герою, страдающему незаслуженно, поэтому в трагедии перемена, перелом в судьбе героя должны вести не от несчастья к счастью, а от счастья к несчастью и причиной этого должна быть не порочность человека, а «большая ошибка». Только такое действие, думает Аристотель, может вызвать в душах зрителя и страх (трепет) — путем отождествления себя с трагическим героем, и сострадание. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие — «удовольствие от сострадания и страха через подражание им» (там же, 133). Это действие трагедии на зрителей характеризуется также как очищение — катарсис. Аристотель, к сожалению, не раскрывает этого, хотя и обещает пояснить, — это пояснение до нас не дошло. Поэтому Аристотелев трагический катарсис породил огромное число гипотез. Наиболее вероятно, что Аристотель думал, что трагическое действие посредством страха и сострадания встряхивает душу зрителей и мощным потоком эмоций смывает то, что пряталось в подсознании, при помощи этого внешнего раздражителя мусор на дне души пережигается. Но существуют и другие истолкования катарсиса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После Аристотеля — этого «Александра Македонского греческой философии» (1, 2, 27) — античная философия утратила свой творческий характер. Древнегреческая культура начинает расти вширь. Она проникает во все уголки завоеванной македонянами и греками территории, включающей в себя всю западную часть «полосы древней цивилизации», которая протянулась через Старый Свет между 40-м и 20—15-м градусами северной широты и внутри которой возникли раннеклассовые общества, в то время как к северу и к югу от этой «полосы» сохранялся неолит. Третий период в истории античной философии — это и есть эпоха распространения греческой культуры как на Восток, так и на Запад — на Рим. Этот период охватывает III–I вв. до н. э. В эти столетия продолжают функционировать с переменным успехом как старые философские школы Платона и Аристотеля, так и новые, опирающиеся, однако, на уже не новые идеи. Это школы Эпикура («Сад Эпикура»), Пиррона (скептики), Зенона-стоика (Стоя). Их учения проникают в Римскую республику, порождая римский, латиноязычный эпикуреизм («О природе вещей» Лукреция Кара), скептицизм и особенно характерный для Римской республики и еще более для ранней империи римский стоицизм (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и др.); влияние же Аристотеля невелико. Однако оно возрастает с конца I в. до н. э. благодаря изданию сочинений Аристотеля.

Последний, четвертый период в истории античной философии — философии Римской империи— проходит под влиянием сначала стоицизма (ранняя Римская империя), а затем неоплатонизма (поздняя Римская империя) и опирающейся на неоплатонизм христианской патристики. Став, как известно, в начале IV в. из жестоко преследуемой государственной религией Римской империи, христианство к началу VI в. упраздняет античную философию. Это было легко сделать, так как на всем протяжении своей истории античная философия оставалась достоянием небольшой группы образованных греков и римлян, мировоззрение же подавляющего большинства населения Римской империи оставалось религиозно-мифологическим, поэтому в государственном масштабе переход к христианству означал лишь смену мифологии и культа. Да и сама античная философия в этот период переживала упадок, склоняясь к мистике и мифологии (разумеется, языческой). Со своей стороны и христианство для борьбы с античной философией стало

создавать религиозное учение (оно было философским лишь по форме, по содержанию же оставалось мифологией). В условиях внутреннего и внешнего наступления христианского религиозно-мифологического мировоззрения аристотелизму довелось сыграть положительную роль: Александр Афродисийский — знаменитый комментатор Аристотеля — пропагандирует учение Стагирита, подчеркивая его материалистические стороны.

Разгон императором Юстинианом в 529 г. философских школ в Афинах и казнь Боэция (переводившего, кстати, Аристотеля на латинский язык) в 525 г. знаменуют конец античной философии. Труды Аристотеля, однако, чудесным образом уцелевают. Изгнанные философы уносят их на Восток, там они переводятся на сирийский язык, а позднее, при арабском завоевании, — на арабский. Так Аристотель получает вторую жизнь: его учение становится основой мировоззрения выдающихся арабских мыслителей— Ибн-Сины, Ибн-Рушда и др. Третью жизнь Аристотель обретает в эпоху позднего средневековья: в период крестовых походов в Европу сначала от восточных, а позднее и от западных арабов испанского Кордовского халифата попадают арабизированные сочинения Аристотеля. Теперь их переводят с арабского языка на латинский. Вскоре из Византии получают и оригинальные тексты, которые также переводят на латинский. Западнохристианская католическая церковь не сразу приняла Аристотеля. Она опиралась на Платона и на неоплатоников. Однако в XIII в. трудами Александра Гэльского, Альберта Великого и особенно Фомы Аквинского аристотелизм стал основой христианской теологии в ее рационализированном варианте. Это был (по выражению Ленина) Аристотель с тонзурой, схоластика убила в нем все живое и увековечила все мертвое. С этим схоластическим Аристотелем И пришлось прежде всего столкнуться науке и философии Нового времени. Реакция противопоставила гелиоцентризму Коперника геоцентризм Аристотеля, учению Джордано Бруно о бесконечности Вселенной и бесконечности миров, о материальной однородности Вселенной — учение Аристотеля о единственном конечном и материально разнородном мире, состоящем из надлунной, эфирной и подлунной, четырехстихийной частей. Теологизированный аристотелизм стал громадным препятствием на пути прогрессивной философии и науки в XV–XVII вв. Но постепенно влияние его падало. Философия Нового времени опиралась на новое знание, которое показало несостоятельность большинства представлений Аристотеля на природу. Особенно поразило людей то, что они увидели в телескопы на небе И в микроскопы на Земле. Новый путь науке указали учения Коперника и Галилея, а

также Великие географические открытия. Люди в XV–XVI вв. словно оказались на другой земле и под другим небом. Поэтому несмотря на то, что некоторые философы принимают отдельные идеи Стагирита ("например, Лейбниц), аристотелизм становится достоянием истории.

Однако католическая церковь никогда не отказывалась от аристотелизма в том виде, который придал ему Фома Аквинский. В конце XIX в. римская католическая церковь объявила подновленный аристотелеобразный томизм единственно истинным философским учением. Этот аристотелизм под именем неотомизма широко распространен в современном буржуазном мире. Католическая церковь пытается противопоставить неотомизм учению марксизма-ленинизма. Так Аристотель оказывается в центре идеологической борьбы современности.

Задача советской историко-философской науки— показать подлинное учение Стагирита во всей его противоречивости, позволяющей использовать аристотелизм различными философскими течениями. К Аристотелю следует подходить исторически и, отдавая ему дань как великому мыслителю, основателю многих наук (логики, биологии, психологии и т. д.), видеть и его вопиющие просчеты

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.

3. Ленин В. И, Полное собрание сочинений.

4. О поэзии, сочинение Аристотеля (первые 18 книг). Перевел, изложил и объяснил Б. Ордынский. М., 1854.

5. Аристотель. Категории. На греч. и рус. яз. Перевел и объяснил М. Н. Касторский. СПб., 1859.

6. Аристотель. Политика. Пер. Н. Скворцова. М.,1865 (2-е изд. 1893).

7. Психологические сочинения Аристотеля. Вып. I. Исследование о душе. Пер. В. Снегирева. Каянав, 1885.

8. Аристотель. Поэтика. Пер. Захарова. М., 1885.

9. Аристотель. Метафизика (I–V книги). Пер. П. Д. Первова и В. В. Розанова. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1890, 1893, 1895.

10. Аристотель. Афинское государственное устройство. Пер. Н. С. Шубина. СПб., 1891.

11. Аристотель. Об истолковании. Пер. Э. Л. Радлова. СПб, 1891.

12. Аристотель. Первая аналитика. Пер. Н. Н. Ланге. СПб., 1891–1894. Аристотель. Метеорология. О мире.

13. История животных. О частях животных. О рождении животных. О чудесных слухах. Проблемы. Никомахова этика. Политика. Экономия. О справедливости. Теплое (эпитафия героев). Схолии к Аристотелю. (Отрывки на сочинений.), т. 1, с-. 372–384. На греч. и рус. яз. Пер. В. В. Латышева. СПб., 1890.

14. Аристотель. Риторика. Пер. Н. Платоновой. СПб., 1894.

* В список литературы включены все основные переводы произведений Аристотеля на русский язык, а также некоторые наиболее важные отрывки.

notes

Примечания

1

Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (Ред.)

2

Правда, в данном вопросе нужно соблюдать чувство меры, чтобы не впасть» в ошибку, от которой предостерегал еще Гораций в своей «Науке поэзии» {см. 49, 344–345).

3

«Книга» была основной единицей письменного сочинения в древности; она представляла собой отдельный папирусный Свиток, на котором трактовался какой-либо более или менее законченный вопрос.

Однако, как мы знаем, по иронии судьбы эта наука стала называться метафизикой — тем, что после, а не впереди физики.

5

«Теологии откровения» у Аристотеля не могло быть. Она вообще невозможна в философии, если только последняя не становится служанкой религии, а таковой античная философия никогда не была. Что касается рациональной теологии, то она действительно была частью античного философского идеализма, в том числе и частью метафизики, но только частью.

6

Для обозначения «материи» Аристотель употребляет термин «ноле».

7

Для обозначения «формы» Аристотель употреблял слово «морфа» или платоновский термин «эйдос», синоним термина «идея».

8

Здесь надо отметить, что переводчик «Физики» В. П. Карпов переводит «тюхе» как «случайность», а «аутоматон» — как «самопроизвольность», а переводчик «Метафизики» А. В, Кубицкий — соответственно «непреднамеренность» и «самодвижение». «Непреднамеренность» лучше, как нам кажется, передает связь случайности с целесообразностью, без этой связи трактовка случайности Аристотелем не может быть понята

эта книга, по-видимому, была методологическим введением в «Историю животных», а в "О частях животных" попала случайно.

Это соответствует пониманию Аристотелем сущности как минимально общего.

11

Этот термин в XVIII в. ввел в употребление швейцарский натуралист Бонна.

Здесь мы слышим мотив «Пира» Платона: «Рождение— это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (48, 2, 137–138).